3 1761 09701881 6

14/2/19

SCHOPENHAUER

LES GRANDS PHILOSOPHES

Collection dirigée par CLODIUS PIAT

Publiée chez Félix Alcan

Volumes in-8° de 300 à 400 pages environ, *chaque vol.* 5 fr. à 7 fr. 50

Ont paru :

SOCRATE, par **Clodius Piat**, Agrégé de philosophie, Docteur ès Lettres, Professeur à l'École des Carmes. (*Traduit en allemand.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

PLATON, par **le même**. (*Couronné par l'Académie française, Prix Bordin.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

ARISTOTE, par **le même**. (*Traduit en allemand et en italien.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

SAINT AUGUSTIN, par **l'abbé J. Martin**. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50. *Deuxième édition.*

AVICENNE, par **le baron Carra de Vaux**, Membre du Conseil de la Société Asiatique. 1 vol. in-8°, 5 fr.

GAZALI, par **le même**. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

SAINT ANSELME, par **le comte Domet de Vorges**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

SPINOZA, par **Paul-Louis Couchoud**, Agrégé de philosophie, ancien élève de l'École normale supérieure. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

MONTAIGNE, par **F. Strowski**, Professeur à l'Université de Bordeaux. 1 vol. in-8°, 6 fr.

PASCAL, par **Ad. Hatzfeld**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

MALEBRANCHE, par **Henri Joly**, Membre de l'Institut. 1 vol. in-8°, 5 fr.

KANT, par **Th. Ruyssen**, Professeur à l'Université de Bordeaux. *Deuxième édition.* (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

MAINE DE BIRAN, par **Marius Couailhac**, Docteur ès Lettres. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

PHILON, par **l'abbé J. Martin**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

ROSMINI, par **Fr. Palhoriès**, Docteur ès Lettres. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

SAINT THOMAS D'AQUIN, par **A.-D. Sertillanges**, Professeur à l'Institut catholique de Paris. 2 vol. in-8°, 6 francs chacun.

ÉPICURE, par **E. Joyau**, Professeur de philosophie à l'Université de Clermont.

CHRYSIPPE, par **Émile Bréhier**, maître de conférences à l'Université de Rennes.

Va paraître :

SCHELLING, par **Émile Bréhier**.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

Philos
5373
·Yruy

LES GRANDS PHILOSOPHES

SCHOPENHAUER

PAR

TH. RUYSSEN

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

153598
12/12/19

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1911

AVANT-PROPOS

Il y a eu tout juste cinquante ans, le 25 septembre 1910, que Schopenhauer s'est éteint à Francfort. L'Allemagne philosophique vient de célébrer comme il convenait ce glorieux anniversaire : l'un des rares survivants, le dernier peut-être, de ceux qui ont été admis dans l'intimité du penseur, le juge francfortois Gwinner, vient de publier, de la biographie qu'il a consacrée à son client, une troisième édition, enrichie de portraits et de documents nouveaux, et le plus éminent disciple du maître, M. P. Deussen, achève la préparation d'une édition complète des œuvres de Schopenhauer, où paraîtront enfin tous les manuscrits laissés inédits à la Bibliothèque royale de Berlin. Au reste, l'Allemagne n'a pas attendu cette date pour rendre hommage à celui en qui elle reconnaît tardivement le plus original de ses penseurs après Leibnitz et Kant. Depuis vingt ans surtout, depuis peut-être qu'il a cessé d'être un auteur « à la mode », Schopenhauer a été l'objet, en Allemagne, d'innombrables dissertations inaugurales » et de quelques gros livres, dont quelques-uns

sont excellents ; les « *Schopenhauer-Forscher* » sont légion de l'autre côté des Vosges. La critique allemande, qui a mis un demi-siècle à découvrir Schopenhauer, a généreusement réparé son inadvertance.

Il convient que la France s'associe à cet hommage ; car, si Schopenhauer doit beaucoup à l'influence française, les noms de Renouvier, de Guyau, de Sully Prudhomme, de Brunetière, de Loti, et bien d'autres sont là pour prouver ce que lui doivent en retour la philosophie et les lettres françaises ; et, comme les Allemands, nous ne saurions mieux faire, pour célébrer le cinquantenaire de sa mort, que de relire Schopenhauer et de pénétrer plus à fond sa pensée.

Or, si les œuvres de Schopenhauer, — dont les prinpales sont traduites depuis longtemps, — ne sont pas inconnues en France, il semble bien qu'elles y aient été plus lues qu'étudiées. Notre bibliographie schopenhauérienne est des plus pauvres ; elle tient en quelques lignes. On a peine à s'expliquer que, depuis trente-six ans, il ne se soit pas trouvé un philosophe pour entreprendre un examen général du système, auquel M. Th. Ribot avait consacré (1874) une étude fort exacte et fort claire, mais incomplète et antérieure à la publication d'une partie des inédits. Quant au public lettré, en France, comme en Allemagne d'ailleurs, ce n'est pas le calomnier que de penser qu'il ne connaît guère du philosophe de Francfort que les grands traits de son pessimisme, quelques paradoxes sur les femmes ou quelques *Aphorismes* sur la sagesse pratique. L'agencement du système reste mal connu.

Il faut avouer que Schopenhauer est en partie responsable de cette ignorance; l'inspiration proprement philosophique s'est tarie de bonne heure chez lui et l'ouvrage populaire dans lequel il a consigné la pensée de sa vieillesse, se laisse détacher de ses postulats métaphysiques sans presque rien perdre de sa clarté ni de sa saveur. Or c'est ce même ouvrage, ce sont les *Parerga et Paralipomènes*, qui ont assuré la réputation tardive de Schopenhauer; ce sont eux qui ont révélé Schopenhauer au grand public, et, par contre-coup, aux philosophes. Mais, en tirant l'œuvre de l'obscurité, ils ont éclipsé longtemps la doctrine fondamentale exposée dans les œuvres de jeunesse : l'essayiste a fait tort au philosophe.

Notre dessein est de présenter au public français un examen général de la philosophie de Schopenhauer, et, à cet effet, nous voudrions replacer l'œuvre à son véritable centre de perspective. Négligeant l'écrivain et l'essayiste, c'est le philosophe seul que nous chercherons à comprendre et à expliquer, et nous montrerons que ce philosophe a eu de bonne heure son siège fait. C'est pourquoi il nous arrivera de négliger entièrement tel chapitre célèbre des *Parerga*. En revanche, nous tirerons copieusement parti des manuscrits publiés par Grisebach, notamment des notes des années 1812 à 1820, contemporaines de la rédaction du *Monde* et de la préparation des conférences de Berlin. Nous y verrons la pensée de Schopenhauer, après de brèves oscillations, se fixer rapidement, et souvent les inédits nous fourniront de cette pensée une expression plus vive et plus claire que le texte imprimé.

Peut-être s'étonnera-t-on que nous ayons accordé une si large place à l'étude de la vie et du caractère de Schopenhauer ainsi qu'à celle des sources de sa pensée. Nous ne l'avons pas fait sans réflexion. Il nous a paru qu'en isolant l'œuvre de l'homme, on ne risquait pas seulement de rendre la première moins vivante, on s'exposait à la fausser. L'intérêt de la philosophie de Schopenhauer réside surtout dans la synthèse imprévue et forte qu'il a opérée d'éléments de provenances très diverses ; mais cette synthèse n'apparaîtrait au lecteur que comme une construction artificielle, s'il n'apprenait comment se sont rencontrées et intimement fondues en une même pensée les influences héréditaires, les doctrines empruntées au passé et l'expérience personnelle de la vie.

Bordeaux, décembre 1910.

Je dois une mention d'amicale gratitude à M. B. Beau, professeur agrégé de philosophie au lycée de Roanne, qui a bien voulu revoir de très près les épreuves de ce livre.

AVERTISSEMENT

Sauf de très rares exceptions, dont le lecteur sera toujours averti, les citations du texte de Schopenhauer seront empruntées aux éditions des Œuvres complètes et des Œuvres posthumes publiées par Grisebach, auxquelles renverront les abréviations suivantes :

W.	=	*Schopenhauers sämmtliche Werke*, 6 vol.
N.		*Schopenhauers Nachlass*, 4 vol.
Monde		*Die Welt als Wille u. Vorstellung* (W., t. I et II).
Raison suffis.		*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (W., t. III).
Coul.		*Ueber das Sehn u. die Farben* (W., t. VI).
Vol.		*Ueber den Willen in der Natur* (W., t. III).
Lib.		*Ueber die Freiheit des menschl. Willens* (W., t. III).
Mor.		*Ueber das Fundament der Moral* (W., t. III).
Parerg.		*Parerga u. Paralipomena* (W., t. IV et V).
Leçons		*Vorlesungen : Einleit. in die Philos.* (N., t. II).
Dissert.		*Abhandlungen, etc.* (N., t. II).
Notes		*Anmerkunen zu Locke, etc.* (N., t. III).
Nouv. Paralip.		*Neue Paralipomena* (N., t. IV).

AUTRES ABRÉVIATIONS

GRISEB.	=	GRISEBACH.
GW.		GWINNER, *A. Schop., aus persönl. Umgang dar gestellt*, 3e éd.
SCHEM.		*Schopenhauer-Briefe*, éd. SCHEMANN.
Gespr.		*Schopenhauer's Gespräche u. Selbstgespräche*, éd. GRISEBACH.
Memor.		*A. Schop., von ihm, ueb. ihn. Ein Wort der Vertheidigung von* G. O. LINDNER, *u. Memorabilien, Briefe u. Nachlassstücke von* J. FRAUENSTÆDT.
Ed. u. Ined.		*Edita u. Inedita Schopenhaueriana*, éd. GRISEBACH.
Schop. Leben		GRISEBACH, *Schopenh., Gesch. sein. Lebens.*

SCHOPENHAUER

CHAPITRE PREMIER

LA TRADITION INTELLECTUALISTE ET LA PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

Une brève formule suffit à résumer le caractère essentiel du système philosophique de Schopenhauer : c'est une *philosophie de la volonté*. Et cette formule doit être entendue sans restriction, au sens le plus large et le plus précis à la fois. Que pourrait être, en effet, une philosophie de la volonté? Une théorie psychologique qui accorderait au vouloir un rôle éminent dans le développement des facultés spirituelles? Une doctrine morale qui, en réaction contre l'enseignement socratique, définirait le bien moins comme un acquiescement de l'intelligence à un ordre, que comme une attitude du vouloir ? Une éthique de l'effort ou du renoncement? La philosophie de Schopenhauer est tout cela, sans doute, mais elle est beaucoup plus encore: elle est une « philosophie de la volonté », comme le platonisme est une philosophie de l'idée, l'épicurisme une philosophie de l'atome, le spinozisme une philosophie de l'unité-substance; elle est une tentative générale d'ex-

plication des choses et de l'esprit, en un mot, de l'universelle réalité, par un principe unique et irréductible : la Volonté.

Telle a été, du moins, l'intention expresse de Schopenhauer, et, sans doute, si l'effort pour ramener le complexe au simple, le multiple à l'un, si la fidélité aux idées directrices une fois adoptées sont deux caractéristiques éminentes du génie philosophique, la tenace rigueur avec laquelle Schopenhauer s'est attaché à réduire esprit et matière, pensée, sentiment, vie, mouvement mécanique même, aux manifestations du vouloir inconscient, suffirait à le mettre, parmi les inventeurs de systèmes, au rang des plus grands. Mais, parmi ceux-là mêmes, une place à part lui revient ; car il a fait plus que continuer en la fécondant, comme un Aristote ou un Leibniz, une grande tradition philosophique ; il a fait même plus que réformer, à la manière d'un Descartes ou d'un Kant, car on ne réforme une philosophie qu'en la continuant encore en quelque manière ; il est, plus qu'aucun autre peut-être, un novateur, un révolutionnaire ; et c'est de quoi l'on se convaincra, si l'on songe un instant que les systèmes antérieurs ont été, avant tout, des *philosophies de l'intelligence*.

Ce n'est pas, nous aurons plus loin à l'établir, que le monisme volontariste et pessimiste de Schopenhauer soit dépourvu d'antécédents historiques ; aucun système ne croît sans plonger ses racines dans le passé, et peut-être les plus puissants sont-ils ceux qui empruntent leur sève aux sédiments les plus profonds et les plus variés. Nous aurons à dire ce que Schopenhauer doit à l'Inde, à la Grèce, au christianisme, à Kant et au romantisme allemand. Mais il n'en reste pas moins que, prise dans son ensemble, sa doctrine est une synthèse si originale qu'on

aperçoit plus aisément ce qu'elle détruit que ce qu'elle conserve, et qu'elle apparaît comme une sorte de scandale dans l'histoire de la philosophie.

S'il est, en effet, un trait qui ressort à l'évidence de la revue, même sommaire, des écoles et des systèmes historiques, c'est bien que la philosophie a été, presque sans exception, un hommage rendu à elle-même par l'intelligence. Expliquer le monde par l'esprit, les choses par les idées, admettre, en un mot, l'intelligibilité foncière du donné, voilà bien, par excellence, l'attitude coutumière de l'esprit philosophique. Il est même singulièrement remarquable que, sur ce point, l'empirisme le cède à peine au rationalisme. Admettre que l'esprit pense *a priori* des concepts et des règles applicables aux choses, ou estimer que ces règles et ces concepts sont enseignés à l'esprit par les leçons de l'expérience, c'est toujours supposer qu'objet et sujet ne sont point hétérogènes, que l'accord est virtuel ou tout au moins possible entre eux ; c'est admettre que les lois du monde ne sont pas radicalement distinctes de celles de l'esprit et que, au besoin, elles pourront se convertir les unes dans les autres. Empiristes et rationalistes sont des frères ennemis, mais des frères, et plus proches qu'ils ne l'imaginent. L'intellectualisme, — on n'ose dire l'intelligibilisme, — est leur père commun.

Or cette prédominance habituelle de l'intellectualisme sur le volontarisme est un fait historique trop considérable pour ne pas arrêter un instant la réflexion du philosophe. L'homme, en effet, est certainement un être qui agit, avant de devenir un être qui pense. Ni aux divers degrés de l'échelle animale, ni dans la vie individuelle, ni dans la vie sociale, l'intelligence n'est au premier plan. La vie ré-

sout tous les jours, à tout instant, par l'instinct, par l'habitude individuelle ou collective, des problèmes pratiques où l'intelligence intervient peu ou point; et, là même où elle intervient, elle peut bien éclairer l'action, l'orienter, mais elle n'en constitue nullement les ressorts intimes, égoïsme individuel ou penchant social. Dans son fond, la vie semble être effort, tendance, vouloir irrationnel. Il semble donc que l'objet sur lequel devrait se porter la réflexion philosophique, soit l'effort, la volonté, l'irrationnel.

Mais, de ce que l'action précède la pensée, il ne résulte pas que la réflexion sur l'action devance nécessairement la réflexion sur la pensée. Au contraire : à l'époque tardive du développement phylogénétique ou ontogénétique où l'esprit de l'homme peut s'accorder le luxe de la pensée désintéressée, de la spéculation pure, il est trop tard déjà pour qu'il puisse atteindre dans sa simplicité le fond de la vie. Et pourquoi? C'est que déjà, avant la pensée philosophique, avant l'effort d'introspection psychologique, la pensée empirique, appliquée à l'action, a constitué un système de symboles, d'interprétations du réel qui s'interposent entre ce réel et lui. Pour s'adapter aux choses, l'esprit doit les simplifier, retenir d'elles ce qui se répète, se ressemble, rechercher ce qui est pareil ou identique[1]. Il est surtout frappé par les grandes *constances,* telles que le retour des phénomènes astronomiques, par les similitudes qui permettent de répartir les objets en classes, par la régularité des séquences mécaniques. Et ainsi se constituent des habitudes mentales qui, après coup, nous

1. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, *L'Évolution psychologique du jugement*, Paris, 1904.

apparaissent comme constitutives de l'esprit lui-même et que nous désignons sous ce nom collectif : la Raison. De là vient que, quand l'esprit cherche, par simple curiosité spéculative, à atteindre les choses, ce qu'il saisit d'abord, ce n'est pas le fond du réel, le mouvement de la vie, mais les cadres dans lesquels il a déjà distribué les choses. Il prend pour des caractères intrinsèques du donné ce qui est déjà son œuvre propre ; d'où il suit que l'intellect aperçoit d'abord dans les choses l'intelligible et s'imagine volontiers que cet intelligible, auquel il s'adapte parfaitement, épuise le réel.

Esquissons à grands traits, jusqu'à Schopenhauer, les principales étapes de l'intellectualisme.

On peut dire que celui-ci a été fondé le jour où Parménide a écrit ce vers célèbre :

Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα[1].

C'a été l'originalité profonde du chef de l'école éléatique, en réaction contre le naturalisme ionien, de concevoir que l'unité cachée derrière la complexité mouvante du monde sensible doit être cherchée moins dans la réduction du divers à un principe concret et unique, terre, eau, air ou feu, que dans la constitution intime de l'être en général, tel que la raison le conçoit nécessairement. C'est par la dialectique qu'il démontre les principaux attributs de cet être, unité, immutabilité, immortalité, en montrant que le supposer multiple, mobile et changeant, c'est y introduire le non-être. A vrai dire, nous sommes loin encore de

1. D'après Simplicius, *Phys.*, 146 D.

l'idéalisme et du criticisme; il n'en est pas moins vrai que Parménide a affirmé le premier, de façon catégorique, l'identité fondamentale de l'être et de la pensée, l'intelligibilité du réel.

En limitant l'analyse à l'ordre des vérités morales, Socrate, sans doute, semblait rétrécir la voie royale sur laquelle s'était engagée la spéculation grecque. Mais, en fait, il ouvrait à l'intellectualisme des perspectives nouvelles et si vastes qu'il a pu passer, malgré les tentatives de ses devanciers, pour le véritable père de la philosophie occidentale. En effet, à la simple « physique » des physiologues, à la métaphysique éléatique, Socrate a substitué de toutes pièces la philosophie du concept. L'objet de la science n'est plus pour lui la substance commune des choses, le substrat réel du devenir, mais ce qu'il y a de commun dans les discours et dans les actions des hommes, c'est-à-dire le général. Sentiments moraux, actes, vertus peuvent se ramener à un petit nombre de définitions communes, c'est-à-dire à des notions, à des concepts. Or la conséquence immédiate de cette hypothèse, c'est que la vertu est une science, qu'elle peut s'enseigner comme une technique. Avec Socrate, dès lors, l'intellectualisme pénètre, non plus dans le domaine abstrait de l'être en général, mais dans le monde concret et mystérieux de la passion, du vouloir et de l'habitude; Socrate ne conçoit pas qu'il y ait dans l'activité humaine, dans le courage, par exemple, quelque spontanéité instinctive, quelque chose d'irrationnel que l'analyse laisse échapper; jusque dans la sphère de la pratique, il donne le pas au savoir sur l'action, sur la vie; et la formule qu'il a répétée à tant de reprises : nul n'est méchant volontairement, dessine avec

une parfaite précision la portée de cet intellectualisme moral.

Platon reprit la thèse socratique de l'identité du savoir et de la vertu et l'accentua jusqu'au paradoxe ; mais il y ajouta trois éléments qui font de sa philosophie le type le plus achevé des philosophies intellectualistes : la dialectique, l'idéalisme substantiel et l'optimisme.

La dialectique platonicienne, en effet, ne prend son point de départ dans le sensible que pour s'en affranchir radicalement. Du multiple elle dégage le général, et, du général, elle s'élève à l'unité pure, pour redescendre, par une analyse tout *a priori,* vers des genres qui sont, non pas des concepts de l'esprit, mais les principes générateurs de toute réalité. C'est qu'en se détournant du sensible vers l'idée, elle quitte l'ombre pour le réel, la copie pour le modèle ; c'est que le sensible même ne contient de réel que ce par quoi il participe à l'intelligible ; c'est que l'idée est un être, et l'être un pur intelligible. Et, par surcroît, cet être est aussi le bien ; ou plutôt, ce surcroît n'est qu'une extension logique : l'être achevé est aussi l'être bon, et, comme il ne saurait être inerte, qu'il est « cause », « vie[1] », il est aussi le bien agissant, l'harmonie créatrice, l'indéfectible providence. Ainsi, l'optimisme se greffe de lui-même sur l'intellectualisme. Un monde que l'entendement comprend, où il retrouve son ordre, est aussi un monde pénétré d'intelligence, où l'esprit, libéré de l'angoisse du doute, se reconnaît dans son domaine propre, où le problème du mal lui-même trouvera son explication et se résoudra en termes de raison.

1. *Phileb.*, 30 E ; *Sophist.*, 248 E.

Et, de fait, après Platon, avec des différences qu'il faut se garder d'ailleurs d'atténuer, toutes les philosophies proprement intellectualistes, et jusqu'au faux intellectualisme qu'est souvent l'empirisme, offriront plus ou moins ce triple caractère, d'accorder à l'esprit la connaissance *a priori* d'une partie du réel, d'identifier au fond le réel et l'intelligible, l'être et la pensée, de célébrer la prévoyante ordonnance de l'univers. Aristote, sans doute, réagira fortement contre l'idéalisme platonicien; il montrera dans l'individu une réalité ineffable qui ne saurait se réduire au concept; il accordera à la matière, c'est-à-dire au pur inintelligible, un rôle que Platon avait réduit presque à néant, une virtualité grâce à laquelle la matière tend vers la forme et réagit sur elle; mais cette matière est encore, pour Aristote, principe d'imperfection, de « hasard », objet d'opinion et de conjecture. Seule, la forme est objet de science parfaite, et l'être par excellence, c'est l'acte pur, dégagé de toute virtualité, exempt d'effort, immuable et immobile; c'est à la fois le pur intelligible et l'intelligence pure, qui ne pense rien en dehors d'elle-même, puisqu'elle n'admet aucune matière : Νόησις νοήσεως. — Les Stoïciens se poseront bien en empiristes; ils chercheront le critérium de la vérité dans l'énergie de l'impression sensible; ils iront jusqu'à matérialiser Dieu; mais, ce Dieu, c'est encore la « raison séminale » répandue en toutes choses comme un feu vivifiant et maintenant entre les plus petites parties de l'univers un ordre rigoureux, une harmonie bienfaisante, si bien que ces sensualistes et ces matérialistes se feront les théoriciens les plus outranciers de l'optimisme. — L'Épicurisme même, qui a fait la part si grande à l'empirisme, et

même, sous le nom de hasard, à l'irrationnel, aboutit, au fond, à une conception tout intellectuelle de la matière. L'atome n'est pas un objet d'expérience : c'est un être de raison; c'est le terme d'une analyse non pas physique, mais abstraite. Aussi bien, expliquer la matière par l'atome, c'est réduire l'hétérogène à des fractions rigoureusement homogènes, le qualitatif à des compositions et à des séparations mécaniques, clairs symboles pour l'esprit. D'autre part, l'univers épicurien n'est pas condamné comme mauvais, ainsi qu'auraient pu le faire supposer la théorie épicurienne du plaisir et les sombres déclamations de Lucrèce. Seules l'erreur et la superstition gâtent la joie de vivre; mais la science dissipe l'une et libère de l'autre; la sèche philosophie atomistique est une doctrine de rédemption; l'austère discipline épicurienne conduit à la joie sans trouble; elle affirme le prix de la volupté et la possibilité du bonheur.

Ainsi, quelque distance qui sépare le mysticisme religieux de Platon de la lucide impiété d'Épicure, toutes les philosophies dogmatiques de l'antiquité ont proclamé, sinon l'identité, du moins l'homogénéité de l'être et de la pensée, la légitimité de la science, la valeur de la vie. Optimisme, naturalisme, eudémonisme sont les rejetons spontanés de l'intellectualisme grec.

Or telle fut la vigueur des rejetons et du tronc qui les portait, qu'ils survécurent à l'invasion, au triomphe même d'une doctrine qui forme, avec la pensée hellénique, le contraste le plus radical et le plus imprévu : la pensée chrétienne. Nous aurons à revenir sur les sources chrétiennes de la philosophie de Schopenhauer. Mais on peut, dès à présent, laisser pressentir que ce fils du dix-huitième siècle,

ce disciple de Voltaire, de Chamfort et de Rivarol, ce franc athée fut chrétien dans la mesure même où son génie répugna aux traditions essentielles de la philosophie grecque. Le Grec, épris de la beauté sensible, avait admiré l'harmonieuse ordonnance du Kosmos; le chrétien voit dans le « monde » le « royaume de Satan » opposé au « royaume de Dieu », abandonné, depuis la chute, au « père du mensonge ». Socrate avait dit : « Nul n'est méchant volontairement » ; saint Paul répond : « Je ne fais pas le bien que je voudrais faire, mais je fais le mal que je ne voudrais pas faire[1] ». L'éthique grecque légitimait la joie de vivre et la disciplinait pour mieux l'équilibrer ; le chrétien affirme ce paradoxe que « quiconque voudra sauver sa vie la perdra », que le salut est dans le renoncement, la béatitude dans le sacrifice. Le philosophe grec, même empiriste, avait admis un ordre extérieur des choses dont l'esprit humain peut prendre connaissance, il réglait sa vie par la science, il s'élevait à la « sagesse ». L'apôtre, au contraire, prononce cet anathème : « J'abolirai la sagesse des sages et j'anéantirai la sagesse des intelligents[2] ». Il proclame la « folie de la Croix ». Il dédaigne les leçons de la raison et de l'expérience commune, mais, en même temps, il montre la voie d'une expérience nouvelle, tout intime. Ce n'est plus la raison, c'est « la foi » qui « sauve », qui « guérit » ; et cette foi n'est plus un état intellectuel, analysable, c'est un état mystérieux du « cœur », l'union vécue de l'âme avec Dieu, l'ineffable intuition de l'infini.

Entre le mysticisme pessimiste du Nouveau Testament et le rationalisme eudémoniste des Grecs, il semblait

1. *Rom.*, VII, 19.
2. I *Cor.*, I, 19.

qu'aucun compromis ne fût possible, que l'un dût étouffer l'autre. Il arriva, en fait, qu'ils vécurent de compagnie, sinon en bonne intelligence, et que, dans une large mesure, ils se pénétrèrent l'un l'autre. Sans doute, à travers tout le moyen âge, on peut suivre un courant mystique, où se retrouve au plus haut degré de pureté la doctrine évangélique. Mais, à côté du mysticisme, plus cohérent et plus fort que lui, assez fort souvent pour le persécuter, s'organise l'intellectualisme chrétien, la scolastique, héritière directe de l'intellectualisme grec. On n'a pas assez noté à quel point la scolastique, obligée de réagir contre les excès du subjectivisme mystique, est restée, à une époque de foi et d'autorité, le représentant et le défenseur de l'esprit critique. Sans doute elle admit sans réserve la lettre du dogme. Mais elle s'efforça de réduire au minimum ce que le mystère offre d'inaccessible à la raison : *fides quærens intellectum, — credo ut intelligam,* ces formules caractérisent à merveille cet effort d'interprétation rationnelle, effort d'autant plus méritoire que l'objet en passait pour impénétrable dans son fond et que les solutions des principaux problèmes étaient données d'avance.

Aussi, quand la philosophie de la Renaissance ramena la spéculation dans sa voie originelle, elle n'eut pas à rompre avec la scolastique; elle en divisa seulement l'objet, renvoya à la théologie les problèmes de la foi et rendit à la raison, délivrée de ce poids mort, le droit exclusif d'enquête sur tous les domaines que la philosophie ancienne lui avait déjà assignés. A travers la scolastique, la philosophie moderne rejoint celle des anciens, et il n'est pas surprenant que nous retrouvions, chez ceux de ses représentants qui font à la raison la part la

plus large, les caractères associés que l'on a signalés plus haut chez Platon et chez Aristote. Identité de l'être et de la pensée, objectivité de la connaissance rationnelle, optimisme, seront, à des degrés divers, mais toujours éminents, les thèmes essentiels de tous les systèmes cartésiens, à commencer par celui de Descartes lui-même.

Cette revue sommaire suffira, sans doute, à faire pressentir l'originalité du système de Schopenhauer. Volontarisme, intuitionisme, pessimisme, se dressent en violent antagonisme contre la grande tradition hellénique, scolastique et cartésienne. Il est vrai qu'entre les cartésiens et Schopenhauer, il y a Kant et ses grands successeurs idéalistes, les philosophes « romantiques »; aussi aurons-nous à établir ce que leur doit notre philosophe. Mais nous ne tarderons pas à nous rendre compte que cette dette, pour large qu'elle soit, ne suffit pas à expliquer la genèse du système schopenhauérien. Il nous faudra chercher les autres sources de son inspiration hors de la tradition classique, dans le courant mystique qui, depuis l'Évangile, a côtoyé le dogmatisme rationaliste, et plus haut même, dans les poèmes de l'Inde. C'est là, tout justement, l'un des aspects les plus intéressants du sujet que nous abordons. Schopenhauer, dans l'histoire des idées, représente une synthèse singulièrement rare, pour ne pas dire unique, d'éléments fort divers importés de régions de l'horizon philosophique très distantes les unes des autres. Car il ne serait pas juste de dire simplement qu'il cherche ses maîtres hors de la lignée hellénique et cartésienne; il doit aussi à Spinoza et il a pris beaucoup à Platon; de sorte qu'il ne se définit pas seulement par son opposition à un système, mais par l'amalgame très

original qu'il a fait de philosophèmes orientaux et occidentaux, de platonisme et de kantisme, de christianisme et de libre-pensée, de classicisme et de romantisme.

Comment des influences aussi diverses ont pu s'harmoniser en une synthèse cohérente, sinon parfaitement homogène, c'est ce que l'étude de la vie et du caractère du philosophe va nous montrer.

CHAPITRE II

VIE DE SCHOPENHAUER

§ I. — L'enfance et l'adolescence (1788-1805).

Arthur Schopenhauer est un compatriote de Kant. Dantzig[1], où il naquit le 22 février 1788, n'est guère qu'à trente-cinq lieues de Kœnigsberg, où Kant, âgé de soixante-quatre ans, jouissait alors du plein éclat de sa réputation et achevait d'écrire la *Critique de la raison pratique*. Mais, entre les deux philosophes, il y a la différence de deux générations, aggravée de celle des milieux. Kant est issu d'une famille d'artisans piétistes et conservateurs : Schopenhauer, par son père et sa mère, appartient à la bourgeoisie riche, libre-penseuse et libérale. C'est qu'entre les deux générations, Frédéric II a passé ; Voltaire et Maupertuis ont visité la cour de Prusse ; la littérature française, que Lessing n'a pas encore battue en brèche et qu'aucune grande œuvre nationale n'a encore supplantée, règne au théâtre et dans les salons ; les classes aisées des villes pro-

1. Dantzig, ville hanséatique, était alors sous la domination de la Pologne; mais la population en était en grande majorité allemande.

fessent cette « philosophie des lumières », qui est la transposition allemande du déisme anglais et des idées de l'Encyclopédie française. Le père de notre philosophe, Henri Floris Schopenhauer, riche négociant de Dantzig, a voyagé en France et en Angleterre. Du premier pays, il a rapporté le goût des idées claires et de la culture classique ; du second, celui des libres institutions. C'est une vive intelligence, mais aussi une volonté tenace, inflexible, capable de décisions soudaines et irrévocables. C'est ainsi qu'en 1793, quand le partage de la Pologne fit de Dantzig une ville prussienne et la priva de ses libertés hanséatiques, Floris, que la prise de la Bastille avait rempli d'enthousiasme, décida sur-le-champ d'émigrer plutôt que de devenir sujet d'une monarchie absolue. Avant que le premier soldat prussien eût franchi la porte de Dantzig, Floris Schopenhauer avait pris la route de Hambourg, ville libre, où, avec ce qu'il avait pu emporter de ses biens, il fonda une nouvelle maison de commerce.

Dans cet exil volontaire, le « fier républicain[1] » emmenait sa femme et son fils, âgé déjà de cinq ans. C'est en 1785 qu'il avait épousé Johanna-Juliette Trosiener, fille d'un conseiller de Dantzig. Il avait alors trente-huit ans, elle en avait tout juste la moitié. On peut croire qu'aucune émotion tendre ne rapprocha les deux époux. Aucun d'eux n'avait de grandes exigences sentimentales. Johanna, surtout, semble bien n'avoir été qu'une parfaite égoïste. Mais c'était une intelligence ouverte et cultivée, une causeuse alerte, auprès de laquelle un homme comme Floris devait trouver des satisfactions d'esprit et d'amour-propre.

1. C'est ainsi que Schopenhauer devait qualifier son père, dans la dédicace de la deuxième édition du *Monde*.

Ils mirent en commun leur liberté d'allure, leur indifférence religieuse, leur goût des voyages. A tout prendre, et si l'on excepte les orages passagers provoqués par les emportements de Floris, le ménage fut heureux. En 1797, un second et dernier enfant naquit, Adèle, qui fut, sans égaler sa mère, une femme distinguée, et qui, pas plus que son frère, ne se maria.

Floris Schopenhauer savait par expérience que, dans l'Allemagne de son temps, il n'y avait pour personne d'indépendance comparable à celle de l'homme d'affaires, qui n'attend la fortune que de sa propre activité. Aussi, avant même la naissance d'Arthur, avait-il décidé que, si l'enfant attendu était un fils, ce fils serait marchand et que, comme son père, il apprendrait à connaître « dans le grand livre du monde » les hommes et les choses. Dès l'âge de neuf ans, il l'envoya au Havre dans la maison de son correspondant, Grégoire de Blésimare. Quand Arthur revint à Hambourg, après deux ans d'absence, il avait presque oublié l'allemand, mais il parlait et écrivait impeccablement le français qui demeura, comme il devait l'être pour Nietzsche, sa langue de prédilection. Pour achever son éducation commerciale, son père le fit entrer dans l'une des écoles distinguées de Hambourg, l'institut Runge. Mais les quatre années qu'il y passa furent interrompues par de fréquents voyages; avec son père, il visita tour à tour Hanovre, Prague, Dresde, Leipzig et Berlin. Études et voyages développent d'ailleurs chez l'adolescent des goûts tout différents de la vocation commerciale; il lit, se passionne pour la littérature de son temps, et se déclare invinciblement attiré par la vie intellectuelle. Floris était trop avisé pour heurter de front une vocation personnelle, trop

tenace aussi pour y céder. Il prit un biais et proposa à Arthur un libre choix : ou bien il entrerait sans retard au gymnase, afin d'y poursuivre les études conformes à ses goûts, ou bien il entreprendrait avec les siens un vaste voyage à travers l'Europe, au terme duquel il se plierait docilement au vœu paternel. Entre deux tentations, il était naturel que l'enfant choisît celle qui lui offrait les joies les plus proches. Il opta pour le voyage et, au printemps de 1803, entreprit avec son père et sa mère le tour de l'Europe.

Le voyage dura près de deux ans; Arthur devait en rapporter des souvenirs ineffaçables. Parcourir les principaux pays civilisés, sous la conduite d'un guide expérimenté et peu gênant, quelle forte et vivante leçon pour un garçon de quinze ans, impressionnable et curieux! Cependant la première étape le déçut. Pendant que ses parents visitaient l'Angleterre et l'Écosse, Arthur resta en pension chez le pasteur Lancaster, dans une petite ville de la banlieue de Londres, Wimbledon. Il y apprit l'anglais en quelques mois, au point de faire illusion sur sa nationalité; mais le milieu lui déplut; la « stupide bigoterie[1] » anglaise lui inspira une violente répulsion dont une lettre de sa mère nous a gardé l'écho[2].

La France, qu'il retrouva avec joie, lui réservait d'autres impressions. A Paris, où elle séjourna deux mois d'hiver, la famille fit connaissance du célèbre auteur du *Tableau de Paris* (1781), Louis-Sébastien Mercier[3]. Aucun guide n'était mieux préparé à initier des étrangers à la vie,

1. *Par.*, II, ch. xv, W., V, p. 342.
2. Gw., 3e éd., p. 18.
3. Cf. L. Béclard, *Louis Sébastien Mercier, sa vie, son œuvre, son temps*, Paris, 1903.

aux mœurs, aux dessous de la capitale. Arthur prit sa part des plaisirs de Paris. Musées, théâtres, vaudevilles surtout n'eurent pas d'hôte plus assidu.

Après le séjour à Paris, le voyage se précipite. Le journal de voyage de Johanna Schopenhauer[1] nous en fait connaître les principales étapes : Bordeaux, Montpellier, Nîmes, Marseille, Toulon, les Iles d'Hyères; plus tard, Lyon, Chamonix, la Suisse, Vienne, Dresde et Berlin. Nous savons trop peu de choses, malheureusement, des impressions que l'adolescent éprouva tout au long de cette vaste randonnée. Il a noté, cependant, l'horreur que lui inspira la vue du bagne de Toulon, la sereine grandeur des paysages alpestres, la monotone solennité de la chute du Rhin. Surtout il sut gré à son père d'avoir éveillé en lui, au lieu du goût du savoir livresque, « la vision et l'inspection des choses et la connaissance qui procède de l'intuition[2] ». Nous ne tarderons pas à reconnaître l'importance de ce trait de sa physionomie intellectuelle.

A Berlin, le trio se sépara. Tandis que Floris Schopenhauer rentrait à Hambourg, Johanna et Arthur gagnèrent Dantzig. Là, après une rapide préparation, Arthur fut confirmé dans l'église où il avait été baptisé, la *Marienkirche*. Ce fut là, sans doute, le dernier acte de sa vie religieuse, et l'on peut conjecturer que ni ses parents ni lui-même n'attachaient grande importance à ce geste traditionnel. Déjà, quand le pensionnaire du pasteur Lancaster protestait contre la longueur des cérémonies du dimanche anglais, sa mère lui écrivait d'Écosse : « Tu prends ta part

1. *Reise durch das südliche Frankreich*, au t. XVIII des Œuvres complètes, 24 vol., Leipzig, 1834.
2. *Curricul. vitæ*, W., VI, p. 252. Cf. Gw., p. 238.

suffisante du bon christianisme, et je ne puis t'en vouloir si tu la trouves un peu trop large[1] ». Les conseils que son père lui adresse de Hambourg, au moment où il se prépare à la confirmation, l'entretiennent de tout autre chose que de cet acte pieux : commerce, tenue de livres, équitation. A la fin seulement d'une lettre du 20 novembre 1804, on trouve cette brève allusion : « Il est très bien que tu te sois fait confirmer à Dantzig. Ici, tu suivras le matin les leçons de théologie de M. Runge, et ta conduite sera toujours modeste, morale et laborieuse[2] ». A coup sûr, l'honnête marchand ne voyait rien de plus dans l'éducation religieuse de son fils qu'un surcroît avantageux aux leçons morales qu'il avait reçues des siens et du spectacle de la vie.

Le retour à Hambourg marqua pour Arthur Schopenhauer l'échéance de l'engagement qu'il avait pris. Il tint parole sans murmurer et entra, en janvier 1805, dans les bureaux d'un négociant de la ville, le sénateur Jenisch. Mais Floris Schopenhauer, qui prétendait s'y connaître en hommes, s'était trompé sur son fils. Les voyages, loin d'éveiller chez Arthur le sens des affaires, avaient développé, exaspéré chez lui le goût de la libre contemplation, l'insatiable curiosité de savoir et de comprendre. Contre pareilles dispositions, que pouvait la bonne volonté? Schopenhauer fut un employé de commerce détestable. Il l'avoue dans son *Curriculum*, non peut-être sans une pointe de vanité[3]. Il cachait des livres dans son bureau,

1. Gw., p. 19.
2. *Ibid.*, p. 26-27.
3. « Me pejor nullus unquam inventus est mercatorius scriba. » W., VI, p. 252.

trouvait cent prétextes pour s'évader du comptoir, notamment quand l'inventeur de la phrénologie, Gall, donna à Hambourg des conférences que l'apprenti marchand suivit assidûment. Mais ces escapades n'atténuaient pas un ennui profond et l'amer sentiment d'une vocation manquée. Dès cette époque, se dessine le trait dominant de son caractère, cette incurable mélancolie, cette humeur frondeuse et chagrine, qui le rendent « agressif et désagréable aux autres », et qu'il attribue expressément au désespoir de se sentir « dévoyé[1] ».

§ 2. — Les années de formation (1805-1814).

Un accident imprévu lui rendit la liberté. En avril 1805, Floris Schopenhauer tomba de la fenêtre du grenier dans un canal et se tua. Mort involontaire ou suicide, — le point est resté douteux, — cette fin affecta singulièrement Schopenhauer. « Ce deuil accrut ma tristesse qui dégénéra, peu s'en faut, en maladie noire[2]. » Arthur avait toujours respecté en son père une volonté supérieure à la sienne, une énergie organisatrice et, à défaut de tendresse, un scrupuleux souci des devoirs de famille[3]. Le tête-à-tête avec une mère égoïste rendit ce regret plus sensible encore. Aussi, tandis que Johanna, promptement consolée, partait avec Adèle pour Weimar (mai 1806), où elle comptait trouver une société littéraire accommodée à ses goûts, Arthur se fit de respecter la volonté du défunt une loi

1. « Me vitam deviam esse secutum. » *Ibid.*
2. *Ibid.*, p. 253.
3. Il lui dédia la seconde édition du *Monde*. Cette dédicace, dont on a conservé deux brouillons fortement retouchés, est fort belle.

d'autant plus sévère que son père n'était plus là pour l'en délier. A dix-huit ans, il reste donc seul à Hambourg, s'évertuant à prendre goût aux affaires. Vain effort! La liberté dont il jouit lui donne trop d'occasions de se dégoûter du métier. D'ailleurs l'Allemagne est alors en pleine fermentation littéraire; l'apprenti marchand suit de près ce grand mouvement et fait ses délices de Gœthe et des romantiques. D'autre part, la grande ville cosmopolite, aux mœurs faciles, lui offre des tentations auxquelles il semble bien qu'il se soit laissé emporter avec toute la fougue de l'âge. Il se sent désemparé et s'ennuie. Les lettres qu'il écrit à sa mère sont perdues; mais, à lire les réponses de celle-ci, on peut deviner l'amertume des plaintes d'Arthur[1]. Johanna s'en émut enfin et, sur les conseils d'un familier de Gœthe, Fernow, autorisa son fils à abandonner le comptoir et à entreprendre tardivement les études classiques. Mais elle ne se souciait pas d'installer auprès d'elle, après un an de séparation, ce grand garçon ombrageux, toujours prêt à la critique. Elle avait fort bien réussi à Weimar; Gœthe fréquentait volontiers chez elle et avait mis son salon à la mode. Wieland et Fernow s'y rencontraient avec tout ce que Weimar comptait alors d'hommes éminents et de femmes distinguées. L'arrivée d'un fils de dix-neuf ans n'allait-elle pas vieillir l'élégante veuve et troubler la bonne entente autour de la « table à thé »? Un jour de sévérité, Johanna n'avait-elle pas écrit à Arthur : « Toutes tes bonnes qualités sont gâtées et obscurcies par ta *supersagesse,* par la fureur qui te possède de vouloir tout savoir mieux que personne,... de prétendre tout corriger

1. Voir notamment la lettre du 28 avril 1807, Schem., p. 60-66.

et gouverner. Tu aigris les gens autour de toi[1] ». Elle mit donc cette condition au changement de carrière d'Arthur qu'il ne viendrait pas habiter Weimar, et elle l'installa à quelques lieues de là, au gymnase de Gotha.

Il n'y resta que six mois. Quelques vers satiriques, où il exerçait sa verve à l'égard d'un professeur, indisposèrent contre lui le directeur, Döring, qui l'invita à chercher fortune ailleurs. Johanna accueillit fort mal le retour de l'imprudent. « Je ne puis, lui écrivait-elle, m'accorder avec toi sur rien de ce qui concerne la vie extérieure[2] ». Elle consentit cependant à le garder à Weimar; mais elle le logea hors de sa maison, chez le professeur Passow, lui signifiant de ne point trop souvent paraître chez elle. Elle n'eut point à regretter sa décision. Arthur entra au gymnase de Weimar et se mit avec une telle ardeur à l'étude des langues classiques, qu'en moins de deux ans il avait regagné le temps perdu et se trouvait en mesure de passer du gymnase à l'Université.

Il avait donc vingt et un ans quand il se fit immatriculer, le 9 octobre 1809, à la Faculté de médecine de l'Université de Gœttingue. Majeur, maître de sa part d'héritage, il pouvait dès lors se livrer sans contrainte à sa passion de l'étude. A cette date s'ouvre l'époque la plus féconde de sa vie, courte période de dix années, durant laquelle s'achèvera la soudaine formation de son esprit et sera écrite la meilleure part de son œuvre. Il nous faut suivre de près les circonstances, les lectures, les influences qui suscitèrent, sur ce sol longtemps inculte, la magnifique floraison du génie.

1. Gw., p. 49.
2. *Ibid.*, p. 52.

Schopenhauer ne fit que passer à la Faculté de médecine. Il étudia, entre autres, l'anatomie avec Hempel, la physiologie et l'anatomie comparée avec un savant de premier ordre, Blumenbach. Il n'est pas indifférent de retenir que Schopenhauer, qui tirera si grand parti de la science et surtout de la biologie de son temps pour la justification de sa doctrine du vouloir-vivre, a fréquenté, dès son premier séjour à l'Université, le laboratoire et l'amphithéâtre. Pendant ses quatre années d'études universitaires, il continuera à suivre les cours des physiciens et des naturalistes. Mais, il le sentit bientôt, ni la pratique médicale, ni la science ne répondaient à sa véritable vocation. Il se crut d'abord destiné aux lettres. Le livre de prêt de la bibliothèque universitaire de Gœttingue nous fournit à cet égard un témoignage décisif : durant le premier semestre, l'étudiant en médecine n'a emprunté aucun ouvrage de sciences proprement dit; par contre, il lit Tacite, Horace, Lucrèce, Hérodote et Apulée. Au printemps de 1810, il se fait inscrire à la faculté de philosophie; mais sans doute il tâtonne encore, car il emprunte, du 1er mai au 4 août, le *Specimen archaeologiae telluris* de Blumenbach, la *Materia medica* de Linnée, les *Epigrammes* de Martial et, tout à la fin du semestre seulement, Schelling et Platon. Touchons-nous donc au moment où se précise la vocation du philosophe? Oui, à n'en pas douter, car, durant les deux semestres 1810-11, il n'empruntera, Shakespeare excepté, que des ouvrages de philosophie, Platon, Aristote, Kant, Schulze, et l'*Histoire de la philosophie* de Tennemann.

Quel était ce Schulze, dont on vient de lire le nom à côté de celui des maîtres? Gottlob Ernst Schulze (1761 -

1833) avait eu son heure de célébrité, quand il avait publié, sous le titre d'*Aenésidème*, une *Défense du scepticisme contre les prétentions de la Critique de la raison pure* (1792). Philosophe médiocre, Schulze s'était du moins montré clairvoyant, le jour où il avait dénoncé le point faible, plus encore, l'inconséquence du kantisme. Kant restreint au monde des phénomènes l'usage du principe de raison suffisante, sous sa triple forme : principes de substance, de cause et de réciprocité; mais il abandonne ses prémisses quand il admet une « affection », une véritable causalité du noumène sur la chose en soi. Logiquement, le criticisme devrait, en ce qui concerne l'absolu, aboutir au pur scepticisme. Telle était la critique de Schulze, critique un peu simpliste, mais d'autant plus frappante, à laquelle son auteur dut le nom de Schulze-Aenésidème, qui lui resta.

A vrai dire, l'enseignement de Schulze ne paraît pas avoir exercé sur Schopenhauer une impression personnelle bien vive. Disciple de l'*Aufklärung*, Schulze professait un déisme assez plat, fondé sur le probabilisme. Quelques leçons même agacèrent Schopenhauer au point de lui arracher certaines exclamations irrévérencieuses, qu'on a relevées sur un cahier de notes prises au cours : « La bête infernale ! — Cette brute de Schulze ! — Ici manque, grâce à Dieu ! une dictée sur le sublime [1] ! » Cependant, Schulze rendit à son impatient auditeur deux services inappréciables. A ce novice, qui ne savait rien de la philosophie, il donna, dès le début de leurs relations, le conseil d'étudier parallèlement Platon et Kant. Or, dès 1814, Scho-

1. Cité par P. Wapler, *Die geschichtl. Grundlagen der Weltansch. Schopenhauers, in : Archiv. f. g. d. Philos.*, t. XVIII, 1905, p. 509.

penhauer devait écrire sur un cahier de notes, à propos de Platon et de Kant : « L'identité de ces deux grandes et obscures doctrines est une pensée infiniment féconde, qui deviendra une base essentielle de ma philosophie[1]. » Comment se refuser à croire que cette « pensée » germa au cours des premières lectures que fit Schopenhauer, durant l'hiver 1810-11, des *Dialogues* et de la *Critique?* Un lecteur moins novice n'eût pas manqué d'être saisi des profondes différences qui séparent le criticisme kantien de l'idéalisme platonicien; mais un esprit à peine éveillé à la réflexion philosophique ne pouvait qu'être frappé de la parenté des deux philosophies qui ont le plus radicalement séparé le phénomène de la chose en soi. Nous retrouverons plus loin les conséquences de cette interprétation.

Autre service. On peut assurer que les objections formulées par Schulze contre le kantisme mirent Schopenhauer sur la voie de la critique qu'il devait joindre plus tard, en guise de commentaire, à sa propre doctrine. Oublieux de ses boutades d'étudiant, Schopenhauer devait voir un jour en son maître « le plus pénétrant de tous les adversaires de Kant[2] ». Comme à Schulze, c'est bien, en définitive, le sauvetage de la chose en soi qui lui paraîtra la plus fâcheuse, la plus vaine entreprise de la critique. Ainsi, les premières lectures philosophiques de Schopenhauer ont été pour lui, grâce à Schulze, plus qu'un stimulant : elles ont donné à son esprit, en ce qui concerne la théorie de la connaissance, son orientation définitive. Il est dès cette époque, un disciple de Kant, mais un disciple indépen-

1. N., IV, p. 24, note.
2. *Crit. de la phil. kant.*, W., I, p. 559.

dant, qui n'admettra guère de la Critique que l'Esthétique et l'Analytique transcendentales et corrigera le formalisme kantien par l'intuition platonicienne.

On aimerait être aussi bien fixé sur la vie privée de Schopenhauer à cette époque que sur le développement de son esprit. On voudrait savoir si l'ivresse de l'étude, la joie de se sentir enfin à sa juste place, avaient arrondi les angles de son caractère et éclairci son humeur. Nous n'avons, malheureusement, pour nous fixer, que de rares indices. A en croire le *Curriculum,* Schopenhauer aurait peu fréquenté ses camarades : « Mon âge plus mûr, mon expérience plus riche et mon caractère très différent me tenaient toujours à l'écart et faisaient la solitude autour de moi. » On lit encore sur le *Fremdenbuch* d'un château ruiné des bords de la Werra, où le conduisirent souvent ses promenades, un quatrain dont voici les deux derniers vers :

« Wohl manches Mal saht ihr mich einsam wandern,
Und ernst und einsam geh' ich jetzt zu andern[1]. »

Ces vers sont signés : « Arthur Schopenhauer, Philos. stud., 5 septembre 1811, p. p. c. » Le philosophe qui devait un jour écrire sur la solitude des pages inoubliables, avait-il donc pris déjà le pli de vivre hors de la société des hommes? Non, sans doute; on sait qu'il fréquentait chez M. Hertz, dans les salons duquel un cénacle romantique se réunissait une fois par semaine pour lire des vers et se passionnait pour Tieck. C'est d'ailleurs de Gœttingue que datent quelques-unes des rares amitiés qui compteront

1. « Maintes fois vous m'avez vu errer solitaire; et maintenant, sérieux et solitaire, je m'en vais vers autrui. » Schem., p. 533.

dans sa vie, Osann, Lewald, Astor, Bunsen. Il a pu même, dans une lettre à Osann, rapporter à ses années de Gœttingue « les plus beaux jours de sa vie[1] ». Mais il est probable que son humeur s'accommodait mal de la familiarité d'étudiants plus jeunes que lui de quatre ans, et surtout de la lourde gaîté de la « Kneipe ». Il était sans doute alors, ce qu'il fut toute sa vie, soucieux de ne rien sacrifier de son indépendance à l'amitié, assez sociable pour jouir de l'esprit et du savoir de quelques compagnons choisis, mais incapable de se livrer et de retenir les autres en se donnant.

De Gœttingue, Schopenhauer se rendit à Berlin, fidèle à la coutume allemande qui veut qu'un étudiant visite plus d'une université. Trois grands noms représentaient alors la philosophie universitaire à Berlin, Hegel, Schleiermacher et Fichte. Schopenhauer apportait-il déjà à Berlin contre Hegel le parti pris d'animosité qui fut la grande passion de sa vie? Nous ne savons. Toujours est-il qu'il ne se fit pas inscrire au cours de l'illustre métaphysicien. En revanche, il fut un auditeur assidu de Fichte avec qui il soutint, dans les conférences privées, de vives controverses, et de Schleiermacher. En même temps, il complétait sa culture littéraire et scientifique; il passait du cours du célèbre critique d'Homère, F. Aug. Wolf, à ceux de l'astronome Bode, du naturaliste Lichtenstein, du physiologiste Horkel et à l'amphithéâtre de dissection de Rosenthal. Quant à sa vie privée, durant les trois semestres qu'il passa à Berlin, nous savons simplement qu'il vécut solitaire et resta dédaigneusement à l'écart du réveil nationaliste qui agitait

1. Lettre à Osann, 21 fév. 1820, Schem., p. 120. Cf. *Edita*, p. 40-41.

l'Université et ne devait pas tarder à aboutir à la libération de l'Allemagne.

Il était sur le point de prendre son doctorat et avait commencé la rédaction de sa thèse, quand la guerre d'indépendance vint troubler son labeur. Il n'avait rien d'un soldat, ni même, il faut l'avouer, d'un patriote. Au moment où l'Allemagne, toute frémissante de passion civique, se dressait contre Napoléon à la voix de Fichte et de Kœrner, Schopenhauer se contentait de payer un sabre à un étudiant pauvre et fuyait devant l'orage (printemps 1813). On ne peut lire sans gêne les lignes où il étale, avec une singulière impudeur, les raisons de sa retraite : « Mon âme était alors envahie de chagrin et de tristesse : la raison principale en était que je voyais ma vie se dérouler dans des circonstances qui réclamaient de tout autres vertus que celles dont je sentais le germe en moi. Dans ma retraite, au contraire, à Rudolstadt, j'étais captivé par le charme inexprimable de ce pays; détestant les choses militaires, je jouissais, dans cette vallée isolée de tous côtés par des défilés, de n'avoir, en une époque aussi guerrière, ni un soldat à voir, ni un tambour à entendre[1] ».

C'est à Rudolstadt, en effet, paisible bourgade de la Thuringe, que Schopenhauer avait fui loin du tumulte des armes, après un rapide passage à Weimar. Pendant que l'Allemagne luttait pour la liberté, il y terminait paisiblement sa thèse de doctorat, *de la Quadruple racine du Principe de Raison suffisante*. Et, comme la difficulté du voyage, en temps de guerre, ne lui permettait guère de revenir à Berlin, il se contenta d'adresser sa dissertation à l'Univer-

1. *Curricul.*, W., VI, p. 259. Cf. la lettre à Fr.-Aug. Wolf, du 24 nov. 1813, Schem., p. 69-71 et N., VI, p. 478-479.

sité, toute proche, d'Iéna, qui lui retourna par la poste le diplôme de docteur (2 octobre). Quelques jours plus tard, la thèse était publiée à Rudolstadt[1].

La fin des études universitaires rapprocha pour quelques mois la mère et le fils. En novembre 1813, Arthur revint habiter à Weimar, chez sa mère. Mais quatre années de séparation n'avaient pu qu'accentuer la divergence de leurs caractères. Arthur et Johanna ne se toléraient que de loin. Le rapprochement avivait les contrastes, multipliait les froissements. *Wir beide sind zwei!* répétait cruellement le fils à sa mère[2]; et de fait, en elle, tout l'irritait : les dépenses excessives du train de maison, le perpétuel va-et-vient des hôtes, le bavardage élégant des soirs de réception, le succès des romans de Johanna[3], enfin l'ardeur même avec laquelle la veuve encore alerte jouissait du plaisir de vivre. Au milieu de cette fête continuelle, Arthur passait, le front barré de sévérité, la lèvre prête au sarcasme. A l'amusement des jeunes filles, il s'isolait dans l'embrasure des fenêtres. D'autres fois éclataient, pour les motifs les plus futiles, des scènes, des reproches, qu'aucun retour de tendresse n'adoucissait. Un grief plus sérieux acheva de brouiller ce lamentable ménage : Johanna avait admis sous son toit un certain Fr. Müller, romancier lui-même, dont elle accepta parfois la collaboration. La présence de l'intrus acheva d'exaspérer Schopenhauer, et telle fut la violence de ses reproches que sa mère, par écrit, lui signifia congé.

1. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Rudolstadt, in Commission der Hof-Buch- und Kunsthandlung, 1813.

2. En français, à peu près : « Toi et moi, cela fait deux. »

3. Ce succès fut très vif. Beaucoup de romans de Johanna ont été plusieurs fois réédités. Les œuvres complètes, 24 vol., ont paru à Leipzig, en 1834.

C'était en mai 1814. Schopenhauer partit pour Dresde : il ne devait plus revoir ni sa mère ni sa sœur [1].

Cependant le dernier séjour qu'il fit à Weimar fut pour lui d'un inappréciable profit : il lui ouvrit l'intimité de Gœthe et la connaissance de l'Inde.

C'est la lecture de la *Quadruple racine du Principe de Raison suffisante* qui attira sur Schopenhauer l'attention de Gœthe. Le poète rencontra le philosophe chez Johanna dans les premiers jours de novembre, l'engagea à venir le voir, et, dès le 24 novembre pouvait écrire à Knebel : « Le jeune Schoppenhauer [*sic*] m'est apparu comme un homme remarquable et intéressant... Il s'occcupe, avec une sorte d'entêtement pénétrant, à brouiller le jeu de cartes de notre philosophie moderne. On verra si les maîtres du métier le laisseront entrer dans leur corporation. Je le trouve plein d'esprit [2]. » Ainsi, cinq ans avant la publication du *Monde,* le plus grand génie de l'Allemagne avait reconnu l'originalité singulière de celui qui, la veille encore, n'était qu'un étudiant; il avait pressenti l'insurmontable hostilité qui devait diviser Schopenhauer et les « professeurs de philosophie ». Aussi attira-t-il chez lui le jeune philosophe. Son agenda a gardé la trace des entrevues qu'il lui accorda. Sur quel objet roulèrent ces entretiens familiers? C'est d'abord sur les théories optiques chères à Gœthe. Un passage de la dissertation sur le *Principe de Raison suffisante* avait particulièrement frappé Gœthe; c'est celui où Schopenhauer expose le rôle de l'intuition dans la démonstration géométrique [3]. Ce passage rappelait à Gœthe l'em-

1. Johanna mourut en 1838, Adèle en 1849.
2. *Briefw. zwischen G. u. Knebel,* Leipz., 1831, II, p. 115.
3. *Quadr.*, p. 39, W., III, p. 151 sq.

ploi qu'il avait fait lui-même de l'intuition dans sa physique de la lumière, et, comme ces problèmes ne cessaient de préoccuper le poète, il lui sembla que son interlocuteur était tout désigné pour achever des recherches qu'il n'avait pu pousser lui-même aussi loin qu'il aurait voulu. Il engagea donc Schopenhauer à approfondir la théorie des couleurs, et nous verrons bientôt que le conseil fut suivi à la lettre. De son côté, l'étudiant exposait au maître ses projets, sa théorie de l'illusion, son pessimisme systématique. Quand il s'éloigna sans retour de Weimar, il présenta à Gœthe un cahier blanc sur lequel celui-ci inscrivit ce beau distique, où l'on trouve une sorte de leçon paternelle :

Willst du dich deines Werthes freuen,
So musst der Welt du Wert verleihen.

« Veux-tu jouir de ta propre valeur? Prête aussi une valeur au monde » (8 mai) [1].

La leçon ne fut pas écoutée; mais Schopenhauer dut à Gœthe plus qu'un bon conseil; il en avait reçu « la grâce », disait-il longtemps après. L'estime du grand penseur le consolait du persiflage de sa mère; elle confirmait sa vocation et éveillait en lui la conscience de son génie. « Le divin Gœthe » l'avait sacré philosophe.

§ 3. — Les années fécondes (1814-1820).

Le moment où Schopenhauer quitte Weimar pour s'installer à Dresde, marque avec précision le moment critique de

1. W., t. VI, p. 186.

sa vie. Il vient de rompre à jamais avec les siens, et de prendre congé de l'Université. Matériellement indépendant, il est libre de tout lien, de tout engagement, de toute affection. Quel usage fera-t-il de cette liberté ? Il vient à peine d'achever ses études ; mais déjà il a rencontré toutes les influences qui expliquent l'orientation de son esprit : il a lu les romantiques et les philosophes contemporains, Schelling et Hegel ; il a entendu Fichte et Schleiermacher, approfondi Platon et Kant, et assimilé le meilleur des sciences de son temps. Un amateur curieux des choses de l'Orient, Fr. Maier, qu'il avait rencontré chez Gœthe, venait de lui révéler les mythes de l'Inde ancienne. Il a donc, en six années, largement suppléé aux lacunes de sa première éducation intellectuelle. Mais saura-t-il, une fois livré à lui-même, dominer ce savoir hâtivement acquis, ou en sera-t-il accablé ? Son œuvre sera-t-elle une création ou une encyclopédie ?

En fait, aucun écrivain n'est resté plus indépendant que Schopenhauer à l'égard des doctrines dont il s'inspire. Aucun n'a plus craint d'être dupe et n'a mieux réussi à éviter de l'être. Infiniment curieux du passé, avide observateur du monde qui l'entoure, il reçoit beaucoup du dehors ; mais il assimile et transforme en sa propre substance tout ce qu'il emprunte à l'histoire, à la science et à la vie. Le séjour à Dresde marque précisément l'instant, assez court d'ailleurs, où ce pouvoir d'élaboration originale est le plus intense. Il l'a noté lui-même, en 1849, en marge d'un manuscrit de 1814 : « Les feuilles écrites à Dresde, durant les années 1814-1818, témoignent de la fermentation de ma pensée. Toute ma philosophie en est sortie alors, en se dégageant peu à peu, comme un beau paysage sort des brouil-

lards du matin. — Il est remarquable que dès 1814 (ma vingt-septième année), tous les dogmes de mon système, même les secondaires, s'établissent[1] ». Ce témoignage d'un penseur, qui a toujours été sincère et clairvoyant à son propre égard, est capital. Nous manquât-il, même, qu'il serait possible d'y suppléer en étudiant de près les fragments de manuscrits dont Grisebach a fait un choix fort intelligent et dont il a soigneusement relevé les dates. Ce n'est pas à la veille d'écrire son grand ouvrage, c'est bien dès le second semestre de 1814 que Schopenhauer consignait dans ses notes les idées maîtresses qui formeront les piliers de son système : théorie du sujet pur[2], primat de la volonté[3], identité de la volonté et de la chose en soi[4], néant de la vie et libération par la suspension du vouloir[5], vanité du suicide, « chef-d'œuvre de Maïa[6] », illusion du plaisir génésique[7], tous les germes du *Monde comme volonté et comme représentation* sont là. D'autre part, les fréquentes références à Platon[8] et aux poèmes de l'Inde ancienne[9] nous indiquent quelles sont, dès cette époque,

1. N., IV, p. 416.
2. *Neue Paralip.*, § 11, N., IV, p. 22.
3. § 345, N., IV, p. 217.
4. § 304, p. 191.
5. § 316, p. 193.
6. § 336, p. 209.
7. § 350, p. 221.
8. § 9 à 13, p. 20-28 ; 18, p. 35 ; 351, p. 221 ; 458, p. 264 ; 488, p. 277.
9. § 316, p. 197 ; 340, p. 213 ; 637, p. 342, etc. Le cadre de cette étude ne comporte pas l'étude minutieuse de ces fragments. Il y aurait intérêt, cependant, à se demander si, de 1814, ou même de 1812, à 1818, la pensée de Schopenhauer n'a pas varié, et progressé sur plus d'un point important. On constaterait, par exemple (§ 304, p. 192), qu'en 1814 Schopenhauer écrivait : « La volonté est l'Idée », et que plus tard (même page, note) il rectifia lui-même en ces termes : « Ceci est inexact; c'est l'objectité adéquate de la volonté qui est l'Idée... La volonté est la chose en soi de Kant. » La différence est capitale.

les doctrines qui préoccupent la pensée du philosophe.

Mais, dans ces fragments, un thème domine tous les autres. C'est la conception de la philosophie envisagée comme un art, et non comme une science. Schopenhauer y insiste avec force en des pages achevées, qui eussent mérité de passer d'emblée dans le *Monde*. Qu'on lise, par exemple, les admirables fragments 9 à 18 du chapitre I des Nouveaux Paralipomènes [1]. On y verra développée, sous des formes éclatantes et variées, cette idée maîtresse que les sciences ont pour objet les relations des choses telles qu'elles nous apparaissent du point de vue du principe de raison suffisante, tandis que la philosophie a pour objet l'être même, l'idée réelle, telle que l'a conçue Platon ; que, dès lors, la science procède en liant les concepts qui dessinent la contexture extérieure du monde des phénomènes, tandis que la philosophie s'élève à l'intuition du monde dans son essence simple, dans sa « sincérité » (*Ehrlichkeit*) [2]. Dès lors, on aperçoit l'étroite parenté de l'artiste et du philosophe. Tous deux sont des contemplateurs, tous deux puisent directement aux sources vives de l'expérience et de la conscience ; tous deux saisissent, d'une sûre aperception, ce qu'il y a dans les choses à la fois de plus intime et de plus général. « Parfaitement *objective*, parfaitement *naïve*, comme toute œuvre d'art vraie, sera cette philosophie », parce qu'elle se gardera d'interposer entre le sujet et l'objet, à la manière des « philosophatres », de Fichte et de Spinoza lui-même, le voile trompeur des concepts abstraits [3].

1. *Neue Paralip.*, N., IV, p. 17-36.
2. P. 20.
3. *Ibid.*

Maint autre passage trahit la persistance, à cette époque, des préoccupations d'art. « La vie de tout homme, dans son ensemble, apparaît comme une tragédie ; dans son détail, comme une comédie[1]. » — « La logique est la note fondamentale de la raison, et, inversement, la note fondamentale est la logique de la musique[2] », etc. A quelle influence attribuer ce souci des choses de l'art, qui marquera d'une trace profonde l'œuvre entière du philosophe? C'est, on n'en peut douter, au milieu nouveau qui encadre sa vie. Dresde était, au début du XIXe siècle, la capitale artistique de l'Allemagne. Les princes de la maison de Saxe avaient accumulé dans leur célèbre galerie les chefs-d'œuvre de l'art italien et flamand; l'opéra italien de la Cour était l'un des meilleurs de l'Europe. Schopenhauer vint au théâtre et au musée en visiteur assidu. Il fréquentait, en outre, les ateliers des artistes, les cafés où se réunissaient les poètes. C'est dans ces milieux qu'il rencontre quelques-unes des amitiés qui lui seront fidèles : Gottlob von Quandt, auquel la mélancolie d'Arthur inspire une sorte de pitié affectueuse, et qui le visitera plus d'une fois à Francfort [3]; Louis Sigismond Ruhl, le portraitiste, ancien camarade de Gœttingue, qui devint à Dresde « l'inséparable compagnon » du philosophe. Ruhl nous a laissé de son ami un double portrait; l'un, écrit, nous dépeint assez vivement un « jeune docteur encore plein d'espérances de toutes sortes », bien différent du pessimiste si

1. § 318, p. 199.
2. § 94, p. 89.
3. Voir l'admirable lettre de v. Quandt à Adèle Schopenhauer, document capital pour l'étude du caractère d'Arthur, dans SCHEM., p. 489-93.
On a conservé également quelques lettres admiratives de v. Quandt à Schopenhauer. Cf. SCHEM., p. 216-26, 368-71.

souvent décrit; l'autre est l'admirable portrait à l'huile, dont une reproduction à l'eau-forte orne l'édition Schemann des *Lettres*. Peut-être la ressemblance n'en est-elle pas parfaite; en tout cas, le daguerréotype de 1852 et les divers portraits de la vieillesse[1] donnent du philosophe une image sensiblement différente. Mais, tel qu'il est, le portrait de Ruhl est un document. C'est un Schopenhauer « stylisé », si l'on peut dire, une tête à la Byron, où l'artiste a fondu le caractère de son sujet et celui de son temps : les cheveux très bouclés, d'un blond presque roux, hérissent un front très haut, rayonnant d'intelligence ; l'œil, d'un bleu d'acier, est une vivante interrogation ; le nez est volontaire, la bouche épaisse et sensuelle, l'ensemble singulièrement noble. On se figure assez bien sous ces traits le « Jupiter tonnant », qui amusait et choquait à la fois, par ses saillies, les artistes et les littérateurs attablés sur la terrasse de Brühl. Il en imposait par la sûreté et l'étendue de son savoir, l'autorité de son jugement, la justesse de ses traits. Sans doute, il apportait dans ces milieux l'âpre franchise de sa critique : « Tout en dehors, rude et acerbe », a dit de lui l'un de ceux qu'il admit alors dans son intimité[2]; sans doute, il vivait le plus souvent « confiné dans ses livres et ses études », et « passait pour un original[3] ». Cependant, il semble avoir exercé une véritable séduction sur un petit nombre d'amis choisis; le plus intime, même, a pu dès cette époque lui rendre ce témoignage : « Il est, par

1. Par exemple, les trois portraits du peintre français Lunteschüntz, dont l'un est reproduit en tête de l'édition des *Lettres* de Grisebach, ou l'admirable portrait posthume peint par Lenbach, pour Richard Wagner, et qu'on voit reproduit à la p. 511 de l'édition Schemann des *Lettres*.

2. Le marquis de Biedenfeld, cité par Grisebach, *Sch. Lebensgesch.*, p. 113-115.

3. *Ibid.*

nature, tendre et sentimental (*gemüthlich*)[1]. » En un mot, entre la jeunesse empoisonnée par les querelles domestiques et la longue solitude de l'âge mûr et de la vieillesse, les quatre années de Dresde apparaissent comme une étape heureuse.

C'est aussi, entre toutes, la période féconde. Ni les joies de l'art, ni les excursions dans la Suisse saxonne, ni les relations d'amitié ne détournent Schopenhauer de son but, qui est d'écrire et de fonder une philosophie nouvelle.

Tout d'abord il se consacre, suivant le conseil de Gœthe, à la théorie des couleurs. Newton avait montré que la lumière blanche est composée des sept couleurs du prisme. Mais d'où provient la distinction de ces couleurs mêmes? Gœthe[2], pour résoudre le problème, admettait que les couleurs sont des combinaisons de lumière et d'ombre, dont la différence provient de celle des milieux traversés[3]. C'était là une vue de poète plutôt que de savant : les expériences manquaient pour l'étayer. Schopenhauer ne tarda pas à en sentir la faiblesse, et ses propres recherches, les entretiens qu'il eut avec les savants de Dresde l'amenèrent à une opinion radicalement différente. Ce n'est pas dans les milieux externes, c'est dans les modes d'activité de la rétine qu'il aperçoit le principe de la différenciation des couleurs. Telle est la thèse qu'il développa dans son second ouvrage : *La vision et les couleurs*[4].

Le manuscrit fut prêt dès juillet 1815. Schopenhauer l'envoya aussitôt à Gœthe, en sollicitant son avis avant de

1. V. Quandt, lettre à Adèle Sch., Schem., p. 492.
2. *Farbenlehre*, 1808.
3. Cf. Helmholtz, *Ueb. Gœthe's naturwiss. Arbeiten* dans : *Populäre wissensch. Vorträge*, Brunswick, 1865, t. V.
4. *Ueber das Sehn und die Farben.*

l'imprimer. L'avis demandé ne vint pas et, en dépit des lettres pressantes, dont l'une est un véritable chef-d'œuvre de fierté déférente et d'impatience respectueuse[1], le grand écrivain se déroba. Peut-être éprouvait-il quelque dépit à voir se dresser en adversaire le disciple de la veille[2]; peut-être, simplement, sentait-il l'inutilité d'une discussion entre esprits orientés, « l'un vers le Nord, l'autre vers le Sud[3] ». Schopenhauer, lassé d'attendre, se résigna à publier son ouvrage[4] sans avoir obtenu l'avis de Gœthe. Cependant les relations restèrent courtoises entre les deux écrivains. Mais elles s'espacèrent peu à peu, pour cesser bientôt (1819).

Aussi bien la théorie des couleurs n'est-elle qu'un moment très secondaire dans l'activité de notre philosophe. Libre de ce souci, il se consacre tout entier à l'élaboration de son grand ouvrage. Nous sommes fort peu renseignés sur la façon dont il le composa. Aucun ami ne semble avoir reçu la confidence précise de sa méthode de travail. Nous savons simplement que la rédaction proprement dite dura du printemps 1817 au printemps 1818. Mais quelle passion créatrice lui inspire sa tâche, c'est ce que nous laisse entrevoir une lettre à Gœthe : « Je tiens de vous-même que, pour vous, l'activité littéraire a toujours été secondaire, et la vie réelle l'essentiel. Chez moi,

1. Lettre du 11 novembre 1815, Schem., p. 81. La correspondance entre Schopenhauer et Gœthe se trouve également dans l'édition Grisebach des œuvres complètes W., VI, p. 217-46.

2. Cf. Lettre de Gœthe au conseiller d'État prussien Schultz, du 19 juillet 1816, citée par Griseb., W., VI, p. 188. C'est, en tout cas, l'explication que donnait Schopenhauer du silence de Gœthe. Cf. l'Introduct. de la 2e éd. de *La vision et les couleurs*, W., VI, p. 19.

3. *Annalen*, année 1816; cité par Griseb., *ibid.*, p. 189.

4. Leipzig, Hartknoch, mai 1816.

c'est l'inverse : ma pensée, mon œuvre, cela seul a pour moi valeur et importance[1] ». Plus loin, il décrit ses scrupules d'écrivain rigoureux pour lui-même : « Je me dresse devant mon propre esprit, comme un juge inexorable devant un prisonnier couché sur le chevalet, et je l'interroge jusqu'à épuisement des questions... Le courage qui consiste à ne pas garder une seule question sur la conscience, voilà ce qui fait le philosophe. Il doit ressembler à l'Œdipe de Sophocle qui, cherchant la lumière sur l'horreur de son destin, fouille toujours plus avant, même quand il pressent déjà ce que la solution aura d'affreux pour lui[2] ». Il voulait qu'éclatât dans son livre cette « sincérité », cette « naïveté », que le clair regard de son génie apercevait dans les choses.

En mars 1818, il portait à l'imprimeur son ouvrage achevé. Épuisé par l'effort, irrité par les lenteurs de l'impression, il partit en septembre pour l'Italie, sans avoir achevé la correction des épreuves, emportant une recommandation de Gœthe pour Byron.

Dans les derniers jours de décembre, paraissait à Leipzig, chez l'éditeur Brockhaus, *Le Monde comme volonté et comme représentation*[3].

Du premier voyage de Schopenhauer en Italie, nous ne savons à peu près rien. Les biographes ont peine à se consoler de cette lacune. Quand il avait parcouru l'Europe avec ses parents, il n'était guère qu'un enfant, et, qui pis est, un enfant ignorant. En 1818, au contraire, âgé de trente ans, riche d'une vaste culture littéraire et scientifique, il a

1. Lettre du 3 septembre 1815, Schem., p. 76-7; Griseb., W., VI, p. 218.
2. Lettre du 11 novembre 1815, Schem., p. 82; W., VI, p. 223.
3. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, avec la date 1819.

déjà écrit le meilleur de son œuvre, et, dans cette œuvre, l'une des parties les plus vivantes, les plus personnelles, est, à n'en pas douter, la théorie de la beauté naturelle, de l'art et du génie. Avec quelle curiosité éclairée, quelle puissance d'intuition ne va-t-il pas visiter le « bel paëse, dove il si suona[1] »?

Mais il n'est resté trace de ses impressions. Il avait cependant écrit, tout au long de son séjour, un *Reisebuch* qui nous est parvenu. Mais ce cahier n'est rien moins qu'un journal de voyage; ce sont des notes philosophiques, d'un caractère très général, sans autre lien avec les circonstances où elles furent écrites que l'indication de la date et du lieu. Nous savons, par ces notes, qu'il gagna Venise par Vienne et Trieste, puis Florence, Bologne et Rome où il passa une partie de l'hiver. En mars, il est à Naples, d'où il revient, en avril, à Rome et à Venise. Aucune lettre non plus n'a survécu de cette époque. Il en a écrit, cependant, à sa sœur Adèle, avec laquelle il entretenait encore d'affectueuses relations. On a conservé, en revanche, les réponses d'Adèle, qui ne laissent guère deviner de celles d'Arthur qu'un détail intéressant. Il aima à Venise une jeune fille « riche et de bonne famille ». Comment l'irréductible ennemi du « sexe aux cheveux longs et aux idées courtes » a-t-il su aimer une femme du monde? C'est ce qu'on aimerait à connaître. Tout ce que nous savons, c'est qu'il aima assez pour être jaloux, et que cette jalousie l'empêcha tout justement de porter à Byron la lettre de recommandation dont Gœthe l'avait muni. L'anecdote vaut la peine d'être contée, car elle peint

1. C'est lui-même qui cite ce vers de Dante en annonçant à Gœthe son départ pour l'Italie (Schem., p. 102).

l'homme. « J'étais allé me promener au Lido avec mon aimée, a-t-il raconté lui-même, quand ma Dulcinée s'écria, dans la plus grande excitation : « Ecco il poeta inglese ! » Byron passa devant moi au galop de son cheval et la Donna ne put, de toute la journée, oublier cette impression. Mon parti fut pris dès lors de ne pas remettre la lettre de Gœthe : j'eus peur des cornes[1]. » On peut croire qu'il entra dans cette jalousie plus de vanité que d'amour. La gloire du poète était insupportable au philosophe qui attendait avec impatience l'aube tardive de la sienne.

De Venise, en juin 1819, il gagna Milan où l'attendait, avec une lettre de sa sœur, une fâcheuse nouvelle. La maison Bühl, de Dantzig, dans laquelle étaient engagées toute la fortune de sa mère et de sa sœur, et la plus grande part de la sienne, était en déconfiture. Il fallait aviser. En hâte, Schopenhauer répond à Adèle qu'il est disposé à partager avec elle et sa mère sa part de fortune personnelle; puis, renonçant à la suite du voyage, il précipite son retour et, après un bref séjour à Weimar, où il voit Gœthe deux fois, il regagne Dresde pour y régler ses intérêts d'argent. S'il n'aimait pas les affaires, du moins avait-il le goût de l'ordre, une méfiance systématique des hommes et un attachement tenace à son droit qui lui tinrent lieu de sens commercial. Il se défendit avec acharnement contre la maison Bühl et, tandis que Johanna et Adèle acceptaient un compromis qui réduisait leur capital des deux tiers, il tint bon, prévit que l'entreprise se relèverait, et, deux ans plus tard, put retirer son avoir intact.

1. Rob. v. Hornstein, *Meine Erinnerungen an Schop.*, dans la *Neue freie Presse* des 21 et 23 novembre 1883. Cité par Grisebach, W., VI, p. 192.

Mais, en attendant cette issue, l'avenir restait incertain. Il fallait parer à la ruine possible. Schopenhauer résolut d'embrasser la seule carrière à laquelle il semblât propre : l'enseignement. Après avoir hésité entre les deux universités où s'était formé son esprit[1], il se décida pour Berlin, où il espérait trouver pour ses leçons, « un public mûr et cultivé[2] ». Il adressa, le 31 décembre, à la Faculté de philosophie une demande d'habilitation, avec le copieux *Curriculum vitae* qui est encore, sur les trente premières années de sa vie, le meilleur des documents. Le 23 mars 1820, il professait « *in concessu facultatis* » sa « leçon d'essai » « sur les quatre différentes sortes de causes[3] ». Il triomphait de cette épreuve, où il réfuta victorieusement les objections de Hegel, et, quelques jours plus tard, avec le titre de « privat-docent », il ouvrait un cours privé de cinq heures par semaine « sur la philosophie en général, c'est-à-dire sur l'essence du monde et sur l'esprit humain ».

Que fut cet enseignement? On n'en a conservé aucun témoignage extérieur. Mais le texte même des leçons, rédigées *in extenso,* a été retrouvé dans les papiers de Schopenhauer et Grisebach en a publié de bien intéressants extraits[4]. Il semble, à en juger par ces fragments, que les leçons du nouveau privat-docent aient dû paraître à ses auditeurs singulièrement neuves et vivantes : neuves, car le maître rompait avec la coutume toute scolastique qui veut qu'un professeur de philosophie, dans une uni-

1. Voir ce qu'il écrit à ce sujet à ses anciens maîtres, Blumenbach, de Gœttingue, et Lichtenstein, de Berlin, Ed. Griseb., p. 34-41.
2. Lettre à Lichtenstein, déc. 1819, *ibid.*, p. 37.
3. Cette leçon inédite est en manuscrit à la bibliothèque royale de Berlin.
4. N., II, p. 9-67 et IV, p. 375-412.

versité allemande, enseigne, en quelques semestres, le cycle complet des connaissances philosophiques; il annonçait, au contraire, qu'il se bornerait, en logique, en morale et en droit, aux questions d'origine et à la discussion des principes[1], que, d'ailleurs, il enseignerait en un seul semestre toute la philosophie, — *sa* philosophie[2]; — vivantes, car il s'adressait à l'étudiant, comme à un interlocuteur, le prenait à partie, lui supposait des besoins d'esprit qu'il voulait satisfaire, des préjugés qu'il s'appliquait à dissiper; il lui donnait des conseils[3], lui indiquait des méthodes de travail. Mais vivantes surtout étaient ces leçons par leur hardiesse polémique, par le dédain qu'elles témoignaient pour les philosophes à la mode, dont quelques-uns enseignaient à Berlin même, à quelques pas du nouveau venu. Dans l'intention trop évidente de lui disputer des auditeurs, Schopenhauer n'avait-il pas choisi, pour ses conférences, l'heure même où enseignait Hegel? S'il ne désignait pas son collègue par son nom, du moins ne craignait-il pas de déclarer « sans importance et insignifiant » tout ce que la philosophie allemande avait produit depuis Kant[4]; il allait plus loin, il stigmatisait « les produits sans nombre, éphémères, les phénomènes en partie monstrueux qui constituent l'histoire de la philosophie des trente dernières années[5] ». Or, ces trente années avaient vu paraître l'*Introduction à la doctrine de la science* de Fichte (1797), la *Phénoménologie de*

1. *Ibid.*, p. 13.
2. *Ibid.*, p. 9.
3. Notamment sur l'avantage qu'il y a, pour l'étudiant en philosophie, à connaître l'histoire de la philosophie, à condition de ne pas la confondre avec la philosophie même. *Ibid.*, p. 25.
4. *Ibid.*, p. 25.
5. *Ibid.*, p. 51.

l'esprit de Hegel (1807), le *Système de l'idéalisme transcendental* de Schelling (1800)[1]. En revanche il exaltait Kant et Gœthe, citait longuement le premier *Faust*. Ainsi rien ne manquait à cet enseignement de ce qui pouvait attirer la curiosité et l'entretenir, fût-ce au prix du scandale.

Cependant, l'échec fut complet, et Schopenhauer le sentit si irrémédiable qu'il n'affronta pas l'auditoire plus d'un semestre. A vrai dire, il laissa son nom figurer pendant onze ans sur le « catalogue » de l'université de Berlin; il persista même à annoncer, chaque semestre, le sujet de son cours, sauf pendant les quatre années (1822-1826) qu'il allait consacrer aux voyages. Mais, en fait, son enseignement cessa en août 1820 pour ne jamais reprendre.

L'échec, à vrai dire, n'est qu'à demi surprenant; la brièveté même de l'essai suffirait à l'expliquer, sans qu'il soit besoin d'invoquer, comme le fit sans preuve Schopenhauer, la cabale des « professeurs de philosophie ». Qu'un docteur de province inconnu n'ait pas réussi à éclipser, en un semestre, la réputation d'un Hegel, rien n'est en soi moins étonnant. Mais le renoncement, disons mieux, la défaite volontaire du privat-docent est plus difficile à justifier. Kuno Fischer en propose une explication ingénieuse[2]. Schopenhauer avait pris sa propre doctrine comme thème de son enseignement; or les thèses fondamentales du *Monde comme volonté et comme représentation* constituent une ma-

1. Fichte avait enseigné à Berlin; Hegel et Schleiermacher y professaient encore. Schopenhauer ne pouvait guère les attaquer en chaire. Mais il s'en prend expressément aux « écrits insupportables et ennuyeux de Schelling et plus encore des schellingiens ».

2. *Schop.*, 61.

tière d'enseignement assez courte, qu'un régime de cinq leçons par semaine devait vite épuiser. La thèse est judicieuse ; mais elle est formellement contredite par la lettre à Osann du 9 août 1820, où Schopenhauer écrit tout justement à son ami qu'il est fort en peine d'achever son cours avant les vacances.

Cependant l'illustre historien a eu raison, croyons-nous, de chercher dans la philosophie même qu'exposait Schopenhauer la raison de son abdication. Peu de systèmes, en effet, se prêtent moins à l'exposition didactique. L'enseignement oral, plus encore que la composition d'un livre, se passe malaisément d'un certain appareil logique. Il lui faut une articulation de définitions, de théorèmes, de preuves et de corollaires, qui marquent les étapes de la pensée du maître. A cet égard, aucun système ne se prête mieux à l'exposition scolastique et au commentaire perpétuel que le spinozisme. Ce système est un, mais d'une unité géométrique, que la division explique sans la détruire. L'unité du système de Schopenhauer est, au contraire, essentiellement organique. Il le proclamait dès la première ligne de son grand ouvrage : « Ce que ce livre expose est une pensée unique[1]. » On peut bien, dans cette « Thèbes aux cent portes[2] », entrer par diverses issues, éthique, logique, esthétique, sciences de la nature ; mais tous ces chemins, comme les rayons d'un cercle, conduisent sans détour à un centre indivisible, à une pensée maîtresse, qui est l'opposition de la représentation-phénomène et de la volonté-chose-en-soi. Or, cette pensée centrale, on n'y accède point par voie de

1. Préface de la 1re éd. ; W., I, p. 9.
2. Préface de la 1re éd. de l'*Ethique*, W., III, p. 350.

démonstration, mais, on ne saurait trop le redire, par voie d'intuition. La vérité est proche de nous et en nous : il suffit de dessiller les yeux pour qu'elle les illumine. Au fond, tout homme est philosophe à sa façon ; il est, par essence, un « animal métaphysique[1] ». Il n'est donc pas besoin des voies tortueuses de la logique pour expliciter ce que chacun entrevoit confusément. Le rayon, projeté dans les ténèbres, éclaire instantanément le tout et les parties des objets qu'elles dissimulaient. Sans doute, aux vérités centrales se rattachent les diverses disciplines philosophiques, que les nécessités de l'enseignement nous obligent à distinguer. Mais c'est là un lien « organique », dont on peut bien suivre la continuité, mais qu'on ne divise qu'en supprimant la vie même. « Pareille connaissance, disait Schopenhauer aux auditeurs de sa première leçon, ne se laisse pas morceler[2]. »

Il en résulte que cette philosophie, qui a toujours traité avec mépris la logique[3], est elle-même logiquement pauvre. Aucune n'est de dialectique aussi courte, comme aucune aussi n'est plus riche en exemples concrets empruntés à la vie, en arguments de fait, en portraits, en paysages même. Mais qui ne voit ce que pareil genre offre d'ingrat et d'épuisant pour l'enseignement. Si Schopenhauer a pu dire de son œuvre : « La forme et la matière sont ici en contradiction[4] », combien *a fortiori* dut-il sentir le perpétuel malentendu de sa parole et de sa pensée ! Du moment, surtout, qu'il lui répugnait de « lire », comme

1. *Leçons*, N., II, p. 18.
2. *Ibid.*, p. 10.
3. Cf. les fragments des leçons sur l'utilité et l'inutilité de la logique, N., IV, p. 375 et suiv.
4. 1re préface du *Monde*, W., I, p. 10.

ses collègues, quelque cours stéréotypé de logique ou de morale, il ne lui restait guère qu'une ressource, à savoir de reprendre, de semestre en semestre, les leçons de « philosophie générale » du début, c'est-à-dire de se répéter stérilement lui-même. Le silence lui parut préférable à cette écœurante besogne.

D'autres, cependant, même en s'imposant de n'enseigner que leur propre système, se fussent tirés d'affaire en approfondissant leur pensée, en développant les conséquences de leurs thèses, en prévenant les objections. Il ne manquait pas, dans le *Monde,* de difficultés dont Schopenhauer avait fort bien conscience, et qui eussent gagné à être examinées de près. La théorie de la représentation, la morale, pouvaient être développées. Il ne l'a pas même tenté. C'est que, croyons-nous, après cinq années de féconde production, la source de l'invention commence déjà à tarir chez notre philosophe; c'est que la période la plus stérile de sa vie vient de commencer et que sa répugnance à enseigner n'est que le premier symptôme de cette stérilité.

§ 4. — Les années stériles (1820-1833).

3

L'histoire de la période qui suit sera brève. Il n'en est issu ni un livre, ni un article, ni un acte notoire. La correspondance même est moins active que jamais. On a tout juste conservé la trace de deux douzaines de lettres en dix ans, et la plupart sont des lettres d'affaires. En 1824, le meilleur ami de Schopenhauer, Osann, se plaint de son

« silence éternel[1] ». Ainsi les amitiés s'espacent, les affections se refroidissent. Les dernières discussions d'intérêt achèvent de brouiller le frère et la sœur. Sans amis, sans famille, sans attachement à sa profession, Schopenhauer ne sait où se fixer. Dès qu'il rentre en possession de sa fortune compromise[2], il repart pour l'Italie. Mais déjà ce n'est plus l'attrait de la nouveauté, le plaisir du mouvement qui l'attirent. Bien qu'il n'ait que trente-deux ans, il voit déjà dans les voyages « un plaisir incommode et dont on se lasse vite »; il ne veut plus parcourir l'Italie « en voyageur pressé », mais s'y installer et « poursuivre ses études comme chez lui ». Il envoie à Florence, pour y travailler, des lexiques et une caisse de livres. En réalité, ce n'est pas l'Italie qu'il cherche, c'est l'Allemagne qu'il fuit, toute cette « patrie gâcheuse d'encre et brocanteuse de mots » où, à son immense dépit, il n'a trouvé ni lecteurs, ni auditeurs; c'est le « désert de sable », c'est la vie chère, le dur hiver de Berlin[3]. Aussi, par contraste, tout l'enchante en Italie. Une lettre à Osann, page unique dans sa correspondance, déborde à la fois de gaîté et de lyrisme. Lui, si morose, s'amuse de la gaîté, de la rouerie, voire de l'impudence italienne. A Florence, il salue avec joie, « dans l'air immobile, le feuillage vert sombre, sérieux et mélancolique, vivement découpé dans l'azur foncé du ciel[4] ». Jamais même il ne s'est senti plus sociable. Il fréquente la haute société florentine et la colonie anglaise[5]. Et, cependant, il

1. Lettre du 25 janvier; SCHEM., p. 136.
2. Voir la lettre à Osann, 22 avril 1822, où il témoigne à ce sujet une joie presque indécente, *ibid.*, p. 124.
3. Cf. Lettres à Osann, 20 avril et 24 mai 1822, SCHEM., p. 124-130.
4. Au même, 29 octobre, *ibid.*, p. 130.
5. Au même, 21 mai 1824, *ibid.*, p. 140.

s'éloigne en mai 1823, et ces relations ne laisseront pas de trace dans sa vie. Il regagne l'Allemagne, s'arrête à Munich. Mais là, sa mauvaise fortune reprend le dessus; il tombe malade et passe tout l'hiver dans sa chambre. Puis il remonte au nord par Stuttgart, Heidelberg et Mannheim, séjourne un hiver à Dresde, où il entre en relations et bientôt se brouille avec Tieck, et revient échouer à Berlin, en mai 1825.

Durant six ans, il séjourne dans cette ville détestée, six années dont il n'y a rien à retenir, tant elles sont vides[1]. En 1831, le choléra éclate à Berlin. Schopenhauer se souvient alors d'un songe qui l'a troublé durant la nuit du 31 décembre précédent. Ce songe lui prédisait qu'il mourrait dans l'année, et nous verrons bientôt que son système admettait la vertu prophétique du rêve. Bref, au mois d'août, il fuit devant l'épidémie, comme il avait fui devant la guerre en 1813. Une ville, en Allemagne, passait pour être, par sa situation, à l'abri du choléra : Francfort-sur-le-Main. Il s'y installe en hâte, et y passe une année pour tâter du climat. Mannheim aussi l'attire, et il y

1. Il nous paraît bien inutile de rappeler ici en détail le ridicule procès auquel les biographes allemands consacrent de longues pages. En deux mots, voici l'affaire, qui remonte à 1821. Une certaine demoiselle Marquet, couturière et voisine de palier de Schopenhauer, s'était un jour attardée à bavarder avec quelques amies dans le vestibule conduisant à la porte du philosophe. Celui-ci, venant à rentrer, invita les commères à s'éloigner du vestibule, auquel lui seul avait droit. La voisine s'y refusa. Après une seconde injonction aussi vaine que la première, Schopenhauer saisit la femme par la taille et la traîna jusqu'au palier avec quelque rudesse. La victime se plaignit d'avoir été blessée et réclama une pension. Le procès traîna durant l'absence de Schopenhauer, alla en appel et dura six ans. En définitive, Schopenhauer fut condamné et dut payer à la plaignante une rente annuelle de soixante thalers. « *Obit anus, abit onus!* » s'écria spirituellement le philosophe quand il apprit enfin, en 1841, la mort de sa créancière. Voir les détails et les pièces dans Gw., 2e éd., p. 305-329 et dans Griseb., *Sch., Gesch. sein. Leb.*, p. 152-153, 162-165, et 295-309.

passe, en guise d'essai, une année entière. Mais Francfort lui paraît plus tiède et plus sain. Peut-être aussi, à Mannheim, redoutait-il le voisinage de sa mère et de sa sœur, qui avaient, à maintes reprises, manifesté l'intention de s'y fixer. Bref, en juin 1833, il vient établir sa résidence à Francfort, avec le ferme propos de ne plus céder au « démon des voyages ».

On verra qu'il devait tenir parole et passer à Francfort les vingt-sept dernières années de sa vie.

Quel est donc le bilan de ces douze années de vie errante et solitaire? On a écrit plus haut le mot de « stérilité », qui a pu paraître injurieux; le moment est venu de le justifier.

S'il ne s'agissait que du caractère et de l'action sociale, on n'hésiterait pas, sans doute, à accepter le terme dans sa rigueur. L'habitude de l'isolement a achevé de durcir les traits d'une physionomie morale naturellement chagrine. Ce qui, chez l'enfant, était sauvagerie naturelle est désormais, chez notre philosophe, parti-pris volontaire. « Arrivé à l'âge d'homme, écrit-il, je suis devenu systématiquement insociable[1]. » Avec quelle dureté il repousse la démarche tentée par Osann pour le rapprocher de sa sœur[2]! Quant au mariage, il y songe moins que jamais. «*Matrimony*, — *war and want* » : « Le mariage, — guerre et misère! » écrira-t-il bientôt[3]. S'il lui arrive de fréquenter ses semblables, c'est pour faire auprès d'eux collection de griefs nouveaux. Gardons-nous, dit-il, de

1. Griseb., *Gespr.*, p. 105.
2. Lettre du 21 mai 1824, Schem., p. 141.
3. Griseb., *Gespr.*, p. 110; cf. *ibid.*, p. 86 et lettre à Asher, Griseb., *Lettr.*, p. 433.

secouer au vent les exemples que nous donnent les hommes de leur méchanceté et de leur sottise, mais sachons les mettre à profit comme autant d'*alimenta misanthropiæ*[1]. Quant aux amis, nous avons vu qu'il néglige les meilleurs. Faut-il ajouter que les rares lettres d'amitié qui datent de cette période contiennent toutes quelque demande de service? Pas une ne procède du simple besoin d'épanchement. Même indifférence à l'égard de la vie publique. Socialement, Schopenhauer n'est rien, et à peine cherche-t-il à être quelque chose. Il écrit bien, en 1827, au conseiller Thiersch, qu' « il est bon d'occuper quelque place déterminée dans la société civile », et manifeste quelque velléité d'enseigner dans une université de l'Allemagne du Sud[2]. Mais il ne semble pas qu'il ait tenté le moindre effort pour réaliser ce vœu. A vrai dire, il ne s'est jamais senti aucune obligation vis-à-vis de son temps ni de son pays. « La patrie allemande, a-t-il noté en 1840, n'a développé en moi aucun patriotisme[3]. »

Quel est donc, encore une fois, le bilan de ces douze années? Faut-il nous résoudre à supposer chez notre philosophe, à l'âge de la pleine virilité, une sorte d'abaissement général du « ton vital », un flétrissement précoce du génie? L'hypothèse a été soutenue par un médecin, et c'est bien ici l'occasion de discuter le « cas » Schopenhauer. D'après Karl von Seidlitz[4], en effet, Schopenhauer n'était rien moins que fou quand il fuyait le choléra sur le crédit d'un songe. Et il faut avouer que les arguments

1. Griseb., *Gespr.*, p. 113.
2. Schem., p. 153.
3. *Nouv. Paralip.*, N., IV, p. 362.
4. *A. Schop. vom medicin. Standpunkt aus betrachtet*, Dorpat, 1872.

ne manquent pas en faveur de la thèse. C'est d'abord une hérédité inquiétante. La grand'mère de Schopenhauer, Anne-Renée Soermans, fut déclarée folle et mise en tutelle après la mort de son mari. De ses trois fils, l'aîné, Michel-André, resta faible d'esprit; le second, au témoignage de Johanna, était « à moitié fou de débauche »; le troisième, Floris, le père du philosophe, unit à une vive intelligence un caractère violent, obstiné, inflexible. Du côté maternel, le père de Johanna passe pour si irascible que ses emportements font trembler toute la maison[1]. Arthur a donc de qui tenir l'excessive irritabilité de son humeur. Il y a plus. D'après Gwinner, il a été, toute sa vie, en proie à des terreurs anormales, à de véritable « phobies »[2]. A six ans, il se trouve seul un instant au cours d'une promenade et s'imagine que ses parents veulent le perdre. Étudiant à Berlin, il se croit atteint de phtisie, et bientôt bat en retraite au premier bruit de guerre. Plus tard, la petite vérole le chasse de Naples et le choléra de Berlin. La nuit, le moindre bruit le bouleverse; il craint les cambrioleurs, place toujours des pistolets chargés à portée de sa main et dissimule les coupons de ses valeurs au milieu de vieilles lettres. Il ne soupçonne autour de lui que pièges et traquenards, et ne se fie à personne. N'écrit-il pas ses comptes en anglais, voire en latin ou en grec! S'il reste méconnu, si les étudiants désertent ses leçons, c'est que les « professeurs » ont organisé contre lui la conspiration du silence. Bref, c'est un inquiet. Il écrit vers 1830 : « Quand je n'ai rien qui m'inquiète, cela même m'inquiète, car il me semble alors qu'il doit y avoir quelque chose qui justement me

1. Voir, pour plus de détails, Grisebach, *Schop.*, *Gesch. s. Leb.*, chap. I.
2. Gw., p. 250-251.

reste caché[1]. » De là à lui prêter le délire de la persécution et la folie des grandeurs, il n'y avait pas loin. Cependant, il faut reconnaître avec un autre médecin, W. Ebstein[2], que le diagnostic de von Seidlitz est fragile et que la vie entière de Schopenhauer ne révèle pas le moindre symptôme clinique de dérangement cérébral. Autrement, on aurait tôt fait d'enfermer pour aliénation mentale tous les orgueilleux, les violents et les maussades. En un sens même, il n'y a rien de plus méthodique, de plus ordonné, de plus continu que l'existence de ce célibataire ponctuel et rangé.

A défaut de folie, on a invoqué d'autres maladies. On a retrouvé dans les papiers de Schopenhauer une note au crayon, datée de 1813, où le philosophe, alors étudiant à Berlin, a noté au jour le jour l'emploi qu'il a fait de certain onguent mercuriel. Un médecin, Iwan von Bloch, en a conclu qu'à vingt-cinq ans Schopenhauer aurait été atteint d'avarie et qu'il aurait été repris d'accidents consécutifs plus graves, en 1823, quand il fut obligé de s'arrêter tout un hiver à Munich pour garder la chambre. Ce qui accroît la vraisemblance de cette conjecture, c'est la fréquence des allusions faites par Schopenhauer aux maladies vénériennes. C'est en 1813, justement, qu'il écrivait, dans une note, que les maladies vénériennes sont au premier rang des châtiments naturels infligés par la nature au vice[3]. Il est donc fort possible que Schopenhauer ait expié, vers la vingt-cinquième année, quelque impru-

1. *Nouv. Paralip.*, N., IV, p. 352.
2. *A. Schop., seine wirklichen u. vermeintl. Krankheiten,* broch., Stuttgart, 1907.
3. *Remarq.*, N., III, p. 88.

dente passade. Il était sensuel et rien moins que chaste et il méprisait assez la femme pour chercher fort bas des rencontres sans lendemain. Mais de là à chercher dans l'avarie l'explication d'une dégénérescence précoce qui aurait stérilisé son génie, il y a loin. La lettre adressée de Florence à Osann est d'un homme parfaitement sain et heureux de vivre, et celle qu'il lui écrit de Munich nous renseigne assez crûment sur la nature véritable du mal dont il souffrait[1], pour qu'on puisse admettre qu'il n'eût pas hésité, le cas échéant, à pousser plus loin la confidence. En tout cas, en 1827, il écrit à Thiersch, qui lui a prêté assistance à Munich, qu'il a joui, depuis sa guérison, « de la santé la plus parfaite », qu'il ne s'est « jamais senti mieux ni plus solide[2] ».

Il faut donc chercher ailleurs l'explication de l'infécondité des années qui mènent Schopenhauer de la trentaine au delà de la quarantaine. La cause, croyons-nous, n'en est ni physiologique, ni même morale, mais tout intellectuelle ; elle est tout entière dans l'œuvre du philosophe et dans la nature même de son génie.

Le 23 juin 1818, Schopenhauer écrivait à Gœthe, en lui annonçant la prochaine apparition du *Monde :* « Mon ouvrage... est le fruit, non seulement de mon séjour ici, mais, dans une certaine mesure, de ma vie. Car je ne crois pas que je produise jamais quelque chose de meilleur ou de plus plein, et je pense qu'Helvétius a raison de dire que, jusqu'à la trentième année, tout au plus la trente-cinquième, le spectacle du monde éveille chez

1. « Hémorrhoïdes avec fistule, goutte, douleurs nerveuses » ; 2 mai 1824, Schem., p. 140.
2. *Ibid.*, p. 152.

l'homme toutes les pensées dont il est capable et que tout ce qu'il fournit par la suite n'est que le développement de ces pensées[1]. » Or on ne peut qu'être frappé de l'insistance avec laquelle Schopenhauer revient sur ce thème. Il écrit à Lichtenstein, le 13 décembre 1819 : « J'ai, avec mon dernier ouvrage, pleinement atteint le but essentiel de ma vie[2] » ; à Osann, le 20 avril 1822 : « J'ai vécu pour écrire mon livre[3] » ; trente ans plus tard, il attestera encore : « Dès 1814, tous les dogmes de mon système s'établirent jusque dans leurs conséquences[4] » ; enfin, peu de temps avant de mourir, il se rendra ce témoignage : « Je n'ai jamais écrit que quand j'ai eu quelque chose à dire[5] ». Qu'on rapproche ces textes, l'explication cherchée s'en dégagera d'elle-même. A trente ans, après cinq années de fécondité victorieuse, Schopenhauer croit son œuvre faite; il le croit avec la candeur d'un esprit dont la sincérité a été la plus éminente vertu; il a la conviction profonde d'avoir, en découvrant les relations du savoir et du vouloir, résolu le problème que Kant avait désespéré d'éclaircir; il a la fierté d'avoir atteint, autant que l'esprit humain en est capable, « la véritable solution de l'énigme du monde », et, en ce sens, il ne craint pas d'appeler sa philosophie une « révélation[6] ». Qu'on ne voie pas, encore une fois, dans cet audacieux témoignage rendu par un penseur à sa propre création, l'expression d'un orgueil satisfait. Ce n'est pas à lui-même qu'il rend cet hommage, mais à la

1. Schem., p. 103.
2. Griseb., *Lettr.*, p. 41.
3. Schem., p. 125.
4. N., IV, p. 416.
5. W., VI, p. 282.
6. *Nouv. Paralip.*, N., IV, p. 364. Cf. *ibid.* les §§ 638 et 680.

vérité, dont il a été toute sa vie le serviteur passionné, et qu'en toute loyauté il juge avoir découverte.

Dès lors, s'il se tait douze années, c'est qu'il juge n'avoir rien à dire. On ne découvre pas deux fois l'absolu. Tout ce qu'on peut faire, c'est de le commenter, de l'illustrer, et l'on peut dire, d'ores et déjà, que l'œuvre à venir de Schopenhauer, l'*Éthique,* la *Liberté,* la *Volonté dans la Nature,* ne seront, comme l'ouvrage final qui porte ce titre, que des *Parerga*, une exégèse de Schopenhauer par lui-même. Sans doute ces livres seront riches de *pensées,* mais on n'y trouvera pas « une pensée » vraiment neuve, pas un thème important qui n'ait été indiqué dans l'ouvrage de la trentième année ; bien souvent même, le commentaire ne vaudra pas le texte original.

Ajoutons que cette philosophie, moins que toute autre, était propre à se renouveler, et que les mêmes raisons qui ont rendu Schopenhauer inapte à l'enseignement, ont limité sa création véritable à un effort immense, mais unique. C'est, avons-nous dit, une philosophie de l'intuition. Or pareille philosophie comporte une part d'inspiration et, par là même, échappe aux desseins du travail méthodique. Schopenhauer, nous l'avons vu à maintes reprises, a comparé sa doctrine à l'œuvre d'art, en ce sens que toutes deux procèdent de la vision directe des choses. N'est-ce pas dire que le philosophe, comme l'artiste, voit plus qu'il ne crée, qu'il est passif, que sa volonté individuelle, qui le lie aux choses sensibles, s'évanouit et laisse ouverte à l'entendement la libre perspective des essences? Comme l'artiste et comme le mystique, le penseur a ses extases, qu'il n'est pas maître de renouveler à son gré. C'est précisément cette passivité de l'inspiration

philosophique que Schopenhauer a notée avec force dans un manuscrit qui date de la période de sa plus grande stérilité. « Ce qui me garantit la vérité... de mes théories, c'est que ce n'est pas moi qui les ai faites ; ce sont elles qui se sont faites d'elles-mêmes. Elles sont nées en moi, sans aucun concours de ma part, à des moments où toute volonté était profondément assoupie en moi et l'entendement sans maître[1]. » Il est clair, dès lors, que le penseur n'a rien de plus à faire qu'à attendre l'appel de « l'esprit saint[2] » ; et pourquoi même souhaiterait-il un appel nouveau, s'il a déjà revêtu ses intuitions d'une forme immortelle et ouvert toute grande aux hommes la porte du salut?

Est-ce à dire, pourtant, que Schopenhauer reste inactif? Les cahiers de notes de cette période, bien au contraire, nous apprennent qu'à Berlin comme à Florence, à Dresde, à Francfort, à Mannheim, son esprit est resté en éveil. Mais on ne trouve pas dans ces manuscrits la moindre esquisse d'une œuvre nouvelle. Il lit surtout les naturalistes et prend des notes; mais ce ne sont que des notes, sous lesquelles on sent persister une pensée unique, toujours la même. A vrai dire, la seule œuvre à laquelle Schopenhauer eût été capable de se consacrer alors, c'eût été une seconde édition du *Monde*. Il l'eût abondamment enrichie, comme il devait le faire vingt ans plus tard, de ses lectures et de ses réflexions. C'était bien là son intime désir. Mais le grand ouvrage se vendait si peu que l'éditeur en avait envoyé « une bonne partie » au pilon[3].

1. *Nouv. Paralip.*, N., IV, p. 348.
2. *Ibid.*, p. 264.
3. L'édition avait été de 750 exemplaires ; après l'envoi au pilon, il en restait 150 en 1828.

Quant à la critique, elle avait fait pis que de censurer l'œuvre, elle l'avait ignorée, ou peu s'en faut. Ni la recension détaillée et à demi élogieuse de Beneke[1], ni le témoignage flatteur, mais bref et tardif, de Jean-Paul[2] n'avaient suffi à secouer l'indifférence du public.

On s'explique dès lors que, n'ayant rien à livrer au public d'une pensée demeurée stationnaire, l'auteur du *Monde* se trouve réduit à chercher dans la pensée d'autrui un moyen d'atteindre des lecteurs, et qu'il songe à des traductions d'œuvres étrangères. En 1824, il écrit, de Dresde, à un éditeur pour lui proposer de traduire *The natural History of Religion* et les *Dialogues on natural Religion* de Hume et le *Della causa, principio ed uno* de Giordano Bruno. Il s'offrait même à traduire des romans anglais[3] ! La tentative resta sans effet. En 1829, la lecture d'un article de la *Foreign Review,* où l'auteur exprimait le regret que l'œuvre de Kant fût restée inaccessible au public anglais, lui suggère l'idée de traduire en anglais les principales œuvres de Kant, et il écrit, à ce sujet, une longue et fort belle lettre anglaise à l'auteur de l'article, Francis Haywood[4]. L'offre n'eut pas plus de succès que la précé-

1. Dans la *Jenaische allgem. Litteratur-Zeitung*, déc. 1820. Beneke, plus jeune de vingt ans que Schopenhauer, était comme lui privat-docent à l'Université de Berlin. Il notait dans le livre, à côté de qualités éminentes, des « erreurs confinant à la folie ». En outre, il avait, par inadvertance, mis entre guillemets quelques citations inexactes. Cette incorrection, plus encore que la franchise de la critique, déchaîna la colère de l'auteur. Schopenhauer envoya à la gazette une protestation en termes si injurieux que la rédaction refusa de l'inserer. Il fit alors paraître la note, à ses frais, parmi des réclames du journal, sous ce titre : *Réprimande nécessaire pour des citations mensongères* (10 févr. 1821). On en trouvera le texte dans W., VI, p. 263-266.

2. Dans la *Kleine Bücherschau,* Breslau, 1825, t. II, p. 200 et 203 et suiv.

3. Schem., p. 150-152.

4. *To the author of Damiron's Analyse*, Griseb., *Lett.*, p. 55-69.

dente. Il entreprit alors et acheva même, sans parvenir à trouver un éditeur, l'*Oraculo manuel y arte de prudencia* (1653) du célèbre jésuite espagnol, Balthazar Gracian[1]. L'année suivante, il offrait ses services à Aubert de Vitry pour collaborer à la traduction des œuvres de Gœthe en français[2]. Nouvel échec. C'est encore avec l'un de ses propres ouvrages qu'il fut le plus heureux, car il fit accepter une traduction latine de sa *Théorie des couleurs* dans une collection de petits traités d'optique publiée par Justus Radius[3].

Une traduction latine du moins important de ses ouvrages, tel est le bilan littéraire de ces douze années de stérile virilité, que va bientôt compenser l'heureuse fécondité de l'âge mûr et de la vieillesse[4].

§ 5 — La retraite à Francfort (1833-1860).

La période francfortoise de la vie de Schopenhauer est à la fois la plus longue, — elle a duré vingt-sept ans, — et la mieux connue. C'est à Francfort que Schopenhauer a trouvé un biographe dans l'un de ses derniers confidents, Gwinner; c'est là que la réputation est venue saluer sa

1. Voir, à ce sujet, la correspondance avec Keil, avril-juin 1832, Schem., p. 171-180. La traduction de B. Gracian a paru en 1862 (Leipzig, Brockhaus) et dans N., t. I.

2. Cf. Lettre à Aubert de Vitry, Schem., p. 182-185.

3. *Theoria colorum physiologica*, au t. III des *Scriptores ophtalmologici minores*, Leipz., Voss, 1830. Voir la correspondance avec Radius (1829-30), Schem., p. 155-170.

4. Dans un livre de comptes de 1830, on trouve cette mention : Honoraires pour la traduction du *Prophet of St. Pauls*. On n'a pu retrouver aucune autre donnée sur cette traduction. Cf. Griseb., *Ed. u. Ined.*, p. 13.

vieillesse et que l'attention publique, enfin éveillée, s'est plu à noter les gestes, les manies, les boutades du célèbre misanthrope; c'est là, enfin, qu'il a connu ses premiers disciples et entretenu avec eux une correspondance que ceux-ci ont pieusement conservée.

Cependant cette période est de beaucoup la moins intéressante. Elle n'a plus rien de cette inquiétude passionnée qui rend si pathétiques l'adolescence et la jeunesse du philosophe. Si morose et si méfiant qu'il demeure, Schopenhauer a désormais atteint toute la sérénité dont il est capable. Par résignation, peut-être, plus encore que par vertu, mais aussi sans regrets ni retours, il a renoncé au « démon des voyages[1] », à l'amour, à la famille, à l'enseignement; en revanche, il restera jusqu'au bout lucide, curieux, et les deux seules passions qui animeront sa vieillesse, le souci d'achever son œuvre et la soif de la popularité, lui apporteront de tardives mais consolantes réparations.

Désormais sa vie est sans incidents. Il déménage une dernière fois, en 1836, et s'installe sur un quai de la rive droite du Main, appelé Bellevue, dans un rez-de-chaussée assez modeste qu'il ne quittera plus. L'année précédente, il avait fait une excursion de quatre jours sur les bords du Rhin. Dorénavant il ne quittera plus Francfort que pour de rares excursions d'un jour. Il n'ira pas même jusqu'à Bonn, où se sont retirées sa mère et sa sœur. Mais il sort tous les jours, l'après-midi, quelque temps qu'il fasse, et fait, à travers la campagne, une longue promenade. Chaque jour, aussi, il va prendre ses repas à l'hôtel d'Angleterre et lire

1. Lettre à Asher, 18 août 1860, Griseb., *Lettr.*, p. 448.

les journaux au casino. Il passe tout le reste de son temps dans son cabinet, orné du buste de Kant, des portraits de Gœthe et de Descartes, et d'une statuette thibétaine à laquelle il attache un grand prix[1]. Un caniche, Atma, est son seul compagnon ; car il aime les bêtes, les chiens surtout, autant que la vue des hommes lui répugne[2]. Il lit, médite ou écrit; et parfois il se repose en jouant sur la flûte un motif de Haydn ou quelque air italien.

Dans cette existence monotone, les moments de la production philosophique méritent seuls de compter. Hâtons-nous de les énumérer pour n'y plus revenir.

Depuis longtemps, nous l'avons vu, Schopenhauer songeait à une seconde édition de son grand ouvrage. Il avait écrit, en 1832, une première préface en vue de cette édition[3]. Mais, d' « insignifiante », la vente de la première édition était tombée à néant et l'éditeur avait envoyé au pilon la plus grande partie des exemplaires restant. Mieux valait tenter une publication nouvelle. Elle se trouvait toute prête dans les cahiers du philosophe. Depuis la publication du *Monde*, il avait lu assidûment les œuvres des naturalistes, des biologistes, des médecins, et ces lectures le convainquaient de l'intime coïncidence de sa propre métaphysique avec la science positive. Celle-ci lui semblait discerner dans toute la nature les manifestations infiniment variées d'une même volonté de vivre; ainsi savants et métaphysiciens ressemblent aux mineurs qui, des deux côtés de la montagne, creusent les galeries d'un tunnel et

1. Lettres à Frauenstädt, 7 avril, 13 mai, 6 juin 1856, Griseb., *Lettr.*, p. 328 et suiv.

2. Voir à cet égard un curieux fragment des *Nouv. Paralip.*, N., IV, p. 363.

3. On en trouvera le texte dans W., VI, p. 200.

vont dans l'ombre au-devant les uns des autres, sans se voir ni s'entendre, guidés seulement par la boussole et le niveau d'eau, jusqu'au jour où ils ont la joie d'entendre les coups de marteau frappés de l'autre côté de la paroi[1]. Il n'eut guère qu'à relier ensemble une partie des notes recueillies au cours des quinze dernières années pour composer le brillant opuscule qu'il publia en 1836 : *La Volonté dans la nature*[2].

Des circonstances imprévues appelèrent bientôt ailleurs son activité. Deux professeurs de l'université de Kœnigsberg, Rosenkranz et Schubert, venaient de faire part au public lettré de leur dessein de publier la première édition générale des œuvres de Kant. Pareille entreprise ne pouvait laisser Schopenhauer indifférent. Kant n'était-il pas, de tous ses devanciers, le seul dont il reconnût la lecture nécessaire pour l'intelligence de son propre système? N'avait-il pas publié lui-même, en appendice au *Monde,* une critique étendue des principales thèses de Kant? Or, il est remarquable que cette critique, dans l'édition de 1819, se réfère exclusivement à la cinquième édition (1799) de la *Critique de la Raison pure,* qui reproduit textuellement la seconde (1788); et, de fait, elle ne porte guère contre la première, du moins en ce qui concerne la réalité du monde extérieur. Il est certain que Schopenhauer ne connut la première édition de la *Raison pure* qu'après la publication du *Monde*[3], et il dut éprouver une surprise flatteuse

1. Préf. de *Vol.*, W., III, p. 204.

2. *Ueber den Willen in der Natur*, Francfort, chez Siegmund Schwerber, 1836; W., III, p. 179-343. On a conjecturé, sans preuve certaine, qu'il fit l'édition à ses frais.

3. A quelle date? C'est ce qu'on n'a pas encore déterminé. Il y a là un petit problème qui mériterait d'être élucidé.

à constater que la position adoptée par Kant, en 1781, était beaucoup plus voisine de son propre idéalisme que celle à laquelle s'arrêta plus tard l'auteur de la Critique. Il y avait donc pour lui un intérêt tout personnel à ce que la première édition de la *Raison pure* fût adoptée pour base de l'édition définitive. Les éditeurs de Kœnigsberg, au contraire, se proposaient de mettre au premier plan la seconde édition, expression de la pensée dernière de Kant. Une lettre de Schopenhauer les convertit au parti contraire. En termes pressants, passionnés même, le philosophe leur montrait à quel point Kant, dans la seconde édition, avait « mutilé, déformé, gâté » son propre ouvrage ; il allait même jusqu'à attribuer cette altération à des motifs mesquins, à la crainte de heurter l'autorité et le dogmatisme officiel. Il offrait aussi aux éditeurs de mettre à leur disposition la collation qu'il avait faite pour lui-même, ligne par ligne, des deux éditions, ainsi qu'un index des fautes d'impression des *Prolégomènes* et de la *Critique du jugement*. Toutes ces corrections furent acceptées, et la première édition complète des œuvres de Kant est ainsi, pour une part importante, l'œuvre de Schopenhauer. Ce fut, dans sa carrière d'écrivain, sa première satisfaction d'amour-propre[1].

La seconde suivit de près. La Société norvégienne des Sciences de Drontheim venait de mettre au concours un mémoire sur la liberté de la volonté. Schopenhauer se mit sur les rangs et obtint le prix avec le titre de membre de la société (1839). En revanche, un mémoire sur les fondements de la morale, qu'il présenta au concours ouvert sur

1. Cf. la correspondance avec Rosenkranz, ainsi que les corrections proposées au texte de Kant, dans Schem., p. 186-205.

cette question par la Société danoise des Sciences, fut déclaré indigne du prix; on lui reprochait même d'avoir laissé au second plan la question principale et de s'être laissé aller à d'inexcusables violences de langage contre les philosophes les plus respectés. Ces philosophes, c'étaient Schelling et Fichte, c'était surtout Hegel, qu'il n'avait jamais poursuivi encore d'outrages aussi sanglants (1840). L'année suivante, les deux ouvrages paraissaient ensemble sous le titre commun : *Les deux problèmes fondamentaux de l'Éthique* [1]. Mais l'échec de Copenhague avait irrité l'auteur plus encore que le succès du premier mémoire ne l'avait satisfait. Il publia en tête du volume une préface follement injurieuse, où il rendait les hégéliens responsables de son échec. Cependant l'excès de sa virulence n'arriva pas à émouvoir l'opinion. L'*Éthique*, comme la *Volonté dans la nature,* passa inaperçue : la critique n'en souffla mot.

Au reste, ces travaux occasionnels n'avaient pas détourné le tenace écrivain de l'œuvre maîtresse qui, depuis un quart de siècle, était restée comme le centre de gravité de sa pensée. Le *Monde* n'avait pas été lu ; mais, depuis cet échec, une génération de lecteurs avait passé, et Schopenhauer en appelait, avec une indéfectible confiance, du jugement des hommes de son temps et de son pays à celui de l'avenir et de l'humanité tout entière. Seulement le grand ouvrage avait été presque entièrement anéanti par l'imprévoyante lésinerie de l'éditeur. Une nouvelle édition était nécessaire pour livrer le procès, pièces en mains, à des juges nouveaux. Le mieux, même, eût peut-être été de

1. *Die beiden Grundprobleme der Ethik,* chez Chr. Hermann, Francfort, 1841; W., t. III, p. 345-656.

récrire entièrement le *Monde comme volonté et comme représentation*. Mais c'était tout justement le genre de remaniement dont Schopenhauer était le moins capable. Le livre de 1818, écrit en plein épanouissement de son génie, était, à ses yeux, une de ces œuvres achevées, définitives, qui ne comportent pas de retouches, « œuvre de toute ma vie », avait-il dit, c'est-à-dire de celles qu'on ne recommence pas. Il avouait d'ailleurs n'avoir plus, à cinquante-cinq ans, « le feu de la jeunesse ni l'énergie de la première conception », ni la même force pour « saisir l'idée fondamentale du système à sa source et la poursuivre dans ses quatre ramifications[1] ». Il ne lui restait dès lors qu'un parti : se borner, en ce qui concerne l'ouvrage lui-même, à la retouche de détails accessoires (*Nebendinge*)[2], et, par contre, se donner libre carrière en écrivant un livre nouveau, calqué sur le plan du premier, et cependant indépendant; des « Compléments » (*Ergänzungen*) dont le lien se trouverait dans le premier volume, et qui pourtant, pris en eux-mêmes, comme autant de dissertations, auraient un sens et un intérêt propres. Moins abstrait que l'œuvre principale, écrit avec la plume élégante d'un essayiste et parfois d'un poète, ce second volume servirait, auprès du grand public, à excuser l'austérité du premier. C'est, assurait-il à Brockhaus, ce que j'ai écrit de meilleur[3]. Au total, ajoutait-il, l'entreprise, au lieu d'être une affaire désastreuse comme la première édition, en serait une excellente[4]. Brockhaus, après un refus formel, se laissa convaincre par

1. Préf. de la 2e éd. du *Monde*, W., I, p. 21.
2. *Ibid.*, p. 20.
3. Lettres à Brockhaus, 7 mai 1843, Griseb., *Lettres*, p. 77.
4. Cf. *ibid.*, 14 juin, p. 83.

les lettres pressantes de son client[1], et la seconde édition du *Monde,* enrichie d'un volume de compléments, parut à Leipzig, en 1844.

Trois ans plus tard, paraissait une seconde édition « très améliorée et considérablement augmentée » de la thèse de doctorat sur la *Quadruple racine du principe de raison suffisante*[2]. A vrai dire, la première ne s'était pas mieux vendue que celle du *Monde;* mais l'éditeur de Rudolstadt avait fait faillite et les exemplaires invendus avaient subi le sort commun des ouvrages mis au rebut. Or on pouvait lire dans la préface de la première édition du *Monde* que, pour qui ignorerait la thèse de 1813, « l'intelligence du présent ouvrage était absolument impossible[3] ». Il fallait donc remettre entre les mains du lecteur la clef du système désormais élaboré dans toutes ses parties.

Vaine précaution! Ni la seconde édition de la thèse, ni celle du grand ouvrage, ni la *Volonté dans la nature,* ni les deux dissertations académiques ne trouvaient acheteurs. L'obstination agissante de l'auteur se butait à l'obstination passive du public, et l'on est presque tenté d'excuser Schopenhauer d'avoir imaginé, derrière cette conspiration du silence, une véritable « conjuration » des philosophes d'université. Mais il était beau joueur et, tout en injuriant le public, ne se lassait pas de tenter une partie qui semblait irrémédiablement perdue. Puisque les philosophes organisaient contre lui la cabale de la jalousie et de la peur, il passerait par-dessus leurs chaires et s'adresserait au grand public. Tout homme n'est-il pas un philosophe qui s'ignore, un « animal

1. Griseb., *Lettres*, p. 75-90.
2. Chez Chr. Herrmann, Francfort, 1847.
3. W., I, p. 11.

métaphysique » ? Il renoncerait donc à l'appareil dialectique, si léger cependant, qui étayait ses ouvrages précédents, et il reprendrait à nouveau, sous forme d'essais accessibles à tous, ou même de pensées détachées, d'aphorismes brefs, quelques-uns des grands thèmes essentiels de sa philosophie : les rapports de l'idéal et du réel, la destinée individuelle, le spiritisme, l'universelle douleur, le suicide, l'instinct sexuel, etc. C'est en 1845 qu'il commence à classer et à retoucher ces morceaux, dont beaucoup ne sont que la mise au point de notes antérieures. Il écrit sans hâte, en patient ouvrier de style, soucieux de simplicité et de clarté, visant au trait incisif et frappant[1]. En 1850, l'ouvrage est prêt. Mais comment faire accepter aux éditeurs deux volumes massifs, signés d'un nom obscur ? Ceux qu'il a déjà associés à sa mauvaise fortune, Brockhaus et Herrmann, refusent nettement de courir de nouveaux risques, bien qu'il renonce à tout bénéfice. Dietrich, de Gœttingue, reste sourd à tout appel. Enfin un disciple, dévoué à la gloire du maître, Frauenstaedt, dont nous reparlerons bientôt, persuade un libraire de Berlin de tenter l'entreprise, et les *Parerga et Paralipomènes* paraissent au mois de novembre 1851[2].

Cette fois, l'œuvre est bien complète ; « le cycle est achevé », écrira-t-il bientôt à Frauenstaedt[3]. Il ne songera plus, désormais, qu'à rééditer ses œuvres à mesure du besoin. Car, après trente année de déboires, il avait enfin visé juste et le succès soudain des *Parerga,* non seule-

1. Cf. les réflexions sur le style, *Parerga*, W., V, § 283, notamment p. 549.
2. *Parerga und Paralipomena* (mot à mot : Accessoires et restes), 2 vol., chez A.-W. Hayn, Berlin, 1851, W., IV et V.
3. Griseb., *Lettres*, p. 203.

ment le consacrait le premier des essayistes allemands, mais, par un effet de récurrence qu'il avait prévu, éveillait l'attention sur ses écrits méconnus et le mettait hors pair parmi les philosophes du siècle. Dès la fin de décembre 1851, un simple journal, les *Jahreszeiten* de Hambourg, consacrait aux *Parerga* un article « presque enthousiaste » de deux colonnes [1]. Le *Litterarische Centralblatt* de Berlin, il est vrai, s'exprimait sur un tout autre ton. Vengeance de quelque « docent »! s'écria Schopenhauer : « Le ver se tord quand on l'écrase [2] ». N'importe! Les pires critiques valaient mieux que le silence. Bientôt la presse étrangère se mêlait au concert. John Oxenford, dans un article pénétrant de la *Westminster Review* [3], annonçait au public l'irruption d'un « iconoclaste » dans la philosophie allemande; Saint-René-Taillandier, en France, révélait Schopenhauer aux lecteurs de la *Revue des Deux-Mondes* [4].

Mais il y a plus; devançant la popularité, quelques disciples de choix avaient salué en Schopenhauer le maître d'une école nouvelle Ce n'étaient pas, on pouvait s'y attendre, des professionnels, mais de simples particuliers, que le hasard des lectures avait mis sur la voie de sa philosophie : un avocat deWiesbaden, J.-Aug. Becker; un juge de Magdebourg, F. Dorguth; un professeur privé, juif d'origine russe, Julius Frauenstaedt; un juriste bavarois, Adam von Doss; un journaliste berlinois, E.-O. Lindner; un professeur d'anglais de Leipzig, David Asher; un professeur de gymnase, Bahnsen; un étudiant en droit

1. Lettre à Frauenstaedt, 11 janv. 1852 ; *ibid.*, p. 191.
2. Au même, 11 mars 1852 ; *ibid.*, p, 192.
3. Année 1852, p. 388-407.
4. 1er août 1856, p. 474-478.

de Dresde, Carl Baehr, etc. Aucun d'eux n'avait approché Schopenhauer avant de le lire, et, au surplus, la plupart ne se connaissaient pas entre eux. Il n'entrait, dans la conquête de ces premières admirations, aucune part d'ascendant personnel ni de contagion imitative; la doctrine seule avait gagné les disciples et leur inspirait le désir de se rapprocher du maître, sans doute parce qu'il n'en est aucune qui rappelle de façon plus tragique les problèmes individuels que la réflexion sur la vie impose nécessairement à toute conscience. En veut-on des exemples typiques? Bahnsen écrit à Schopenhauer : « Un besoin invincible de ne pas rester étranger à l'homme qui, parmi les vivants, a produit le plus puissant changement dans ma pensée en général et, en particulier, dans le jugement que je porte sur mon existence, me porte à vous consacrer ces lignes [1]... » La première lettre de von Doss est plus touchante encore [2]. C'est un hymne de pieuse gratitude. Tourmenté d'angoisse métaphysique, en proie à de cruelles souffrances physiques, von Doss, âgé de vingt-six ans, trouve dans le *Monde* l'explication de la douleur et une efficace leçon de sérénité. C'est son chemin de Damas : « Les écailles me tombèrent des yeux; je m'écriai, pour la première fois de ma vie, avec toute la force de ma conviction, dans une ivresse joyeuse : εὕρηκα, εὕρηκα! » Un autre, Dorguth, souhaite de connaître l'anniversaire de la naissance du philosophe pour le célébrer, avec ses filles, comme une fête de famille [3]. Aussi quelques-uns de ces premiers fidèles viennent-ils le visiter dans sa retraite. Tous

1. Lettre du 21 février 1858, SCHEM., p. 354.
2. Avril 1852, *ibid.*, p. 228-239.
3. Lettre à v. Doss, 10 mai 1852, SCHEM., p. 239.

entrent en correspondance avec lui. Nous avons conservé quelques-unes de leurs lettres et la plupart des réponses de Schopenhauer[1]. Elles témoignent, de la part des disciples, d'une admiration sans borne, à laquelle se joint, chez quelques-uns, un abandon affectueux et tout confidentiel. Mais, il faut bien l'avouer, cette correspondance n'offre qu'un intérêt philosophique assez mince. Schopenhauer ne souhaitait pas qu'on la publiât, estimant qu'elle ne contenait « aucune pensée nouvelle[2] ». Deux raisons expliquent la médiocrité philosophique de ces lettres. C'est d'abord que les premiers disciples n'étaient que de braves gens, sans personnalité bien marquée. Nous n'en exceptons pas même le plus aimé d'entre tous, celui que Schopenhauer se plaisait à appeler *apostolus activus, militans, strenuus et acerrimus*[3], Frauenstaedt, esprit médiocre, dont le zèle devait si mal servir la mémoire de son maître. Aucun, sauf Lindner et Bahnsen, n'était à proprement parler philosophe, ni même qualifié pour entretenir avec le maître une controverse vraiment vivante. Aussi bien, et c'est là la seconde raison, le caractère du maître n'était pas fait pour maintenir très haut le niveau des lettres. Il entrait une sorte de condescendance hautaine dans la bonne grâce avec laquelle il accueillait le dithyrambe outré d'un Frauenstaedt, comme la louange plus discrète et plus émue d'un Banhsen. Il ne consentait guère aux discussions, laissant, disait-il, son système « se justifier lui-même

1. Les lettres de Schopenhauer à Becker, Frauenstaedt, von Doss, Lindner et Asher se trouvent dans l'éd. Grisebb. des *Lettres*. L'éd. Schemann contient les lettres à von Doss et les réponses de ce dernier, celles adressées à C. Baehr et la correspondance avec Bahnsen.

2. Lettre à Bahnsen, 22 déc. 1856, Schem., p. 347.

3. Lettre du 5 janvier 1848, Grisebb., *Lettres*, p. 149.

et faire sa trouée dans le monde comme il pourrait[1] ». Les lettres du maître, quand elles abordent la doctrine, ne portent guère que sur de menus détails, sur les faits scientifiques, sur les lectures qui la confirment.

En revanche, deux thèmes reviennent sans cesse, avec une lassante monotonie, dans cette correspondance; c'est d'abord l'animosité de Schopenhauer contre les professeurs de philosophie, la fameuse « conjuration » à laquelle, en toute bonne foi, il attribue l'échec de son système. Il s'imagine que les philosophes d'université « pensent à lui tout le jour », qu'ils le voient, « la nuit, en songe, comme le loup-garou[2] ». L'autre thème, qui n'est que la contre-partie du premier, c'est la gloire naissante de Schopenhauer et le parti qu'il cherche à tirer du zèle de ses disciples. Car, s'il accueille leur hommage avec une bienveillance hautaine, c'est, il ne s'en cache pas, qu'il voit en eux les avant-coureurs des foules admiratrices[3], et, plus encore, des courtiers de gloire, on est tenté de dire des agents de réclame. Parmi eux, il ne tarde pas à distinguer les « apôtres passifs », qui se contentent de le lire et de lui écrire, et les « apôtres actifs », Dorguth, Frauenstaedt, Lindner, qui entreprennent de secouer pour lui l'indifférence du public. Dorguth, dès 1843, avait, dans un petit écrit[4], vanté Schopenhauer comme « le premier penseur vraiment systématique de toute l'histoire littéraire ». Deux années plus tard, il consacrait au philosophe

1. Lettre à Asher, 16 juin 1855, Griseb., *Lettres*, p. 408; cf. lettre à Becker, 8 août 1844, *ibid.*, p. 91.

2. Lettre à Frauenstaedt, 29 juin 1855, Griseb., *Lettr.*, p. 296; cf. *ibid.*, au même, 11 juin 1848, p. 151, et 9 déc. 1849, p. 157.

3. Lettres à Becker, 3 août 1844, *ibid.*, p. 91, à Frauenstaedt, 5 janv. 1848, *ibid.*, p. 144, et à v. Doss, 10 mai 1852, Schem., p. 239.

4. *Die falsche Wurzel des Idealrealismus*, Magdebourg, 1843.

une brochure intitulée : *Schopenhauer dans sa vérité*[1]. Lindner, rédacteur de la *Gazette de Voss*, était admirablement placé pour faire à Schopenhauer une réclame de premier ordre, et c'est à lui que revient le mérite d'avoir éveillé l'attention du grand public sur les *Parerga et Paralipomènes*. Au reste, aucun ne déploya un zèle comparable à celui de l' « archi-apôtre », de Frauenstaedt. Non content de lui dédier un livre tout inspiré de sa doctrine[2], il avait écrit, en 1854, des *Lettres sur la philosophie de Schopenhauer*[3], qui prétendaient être, pour la philosophie de la volonté, ce que les *Lettres* de Reinhold avaient été pour la *Critique* de Kant, une œuvre de vulgarisation. C'était, en effet, un livre de réclame, livre médiocre, grossièrement louangeur, où cependant Schopenhauer prit « un plaisir infini » à trouver, « comme dans un miroir convexe..., une miniature parfaitement ressemblante » de sa propre image[4]. Et l'archi-apôtre s'abaisse à des besognes plus basses encore; il joue pour le maître le rôle d'Argus de la Presse, dévore journaux et revues, fouille les salles de lecture et les bibliothèques, flairant le livre, l'article, l'entrefilet, la ligne où se trouvera la moindre allusion à la philosophie nouvelle. Avec quelles caresses le limier est accueilli si la chasse a été bonne! mais aussi, quand il revient bredouille, quand son ardeur se lasse, avec quel sans-gêne, quelle sécheresse blessante, le maître le rabroue! Car, à mesure que son nom est plus répandu, sa soif de célébrité s'exaspère. Il ose avouer : « Mon

1. *Schopenhauer in seiner Wahrheit, ibid.*, 1845.
2. *Ueber das wahre Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung*, Darmstadt, 1848.
3. *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Leipzig, 1854.
4. Lettre à Frauenstaedt, 28 janvier 1854, Grisebach, *Lettr.*, p. 249-250.

tourment est de ne pas connaître la moitié de ce qu'on écrit sur mon compte[1] ». Aussi finit-il par lasser la servilité de Frauenstaedt lui-même, et la correspondance cesse entre eux en 1856. C'est alors Asher, infatigable lecteur, qui assume le rôle de pourvoyeur et, juqu'au dernier moment, tient le philosophe au courant des moindres échos de sa popularité.

Vers la fin des années cinquante, la cause était gagnée, et Schopenhauer put, avant de mourir, en recevoir les preuves les plus flatteuses. La plus concrète était la vente de ses livres et la nécessité de procéder à de nouveaux tirages. Il eut la joie, pendant les six dernières années de sa vie, de publier des éditions augmentées de toutes ses œuvres, à l'exception des *Parerga*[2]. Mais une satisfaction plus imprévue lui était réservée : la « conjuration » même était vaincue, et l'Université ouvrait sans rancune ses portes à la doctrine du penseur qui n'avait cessé de prodiguer contre elle les plus basses injures. C'est la faculté de philosophie de Leipzig, qui met au concours un mémoire sur la philosophie de Schopenhauer (1856)[3]; c'est le professeur Knoodt, à Bonn, c'est un privat-docent de Breslau, Kœrber, qui annoncent des cours sur le même sujet. Schopenhauer était bien vengé des lointains, mais toujours cuisants déboires de son enseignement!

Et maintenant c'étaient les menus signes extérieurs de la popularité qui achevaient de consacrer sa gloire. Les

1. Lettre à Asher, 2 juill. 1858, *ibid.*, p. 429; cf. lettre à Frauenstaedt, 6 déc. 1859, *ibid.*, p. 355, et lettre à Asher du 1er avril 1860 (*ibid.*, p. 445) où il lui recommande de ne pas affranchir ses envois : « La moindre notice vaut pour moi dix fois le port! »

2. Voir les détails à l'appendice bibliographique.

3. Voir à ce sujet la lettre de C. G. Bähr, qui obtint l'accessit, Grisebb., *Lettr.*, p. 450-452.

peintres fixaient son image. L'un d'eux, un Français de Besançon, Jules Lunteschütz, fit jusqu'à trois fois son portrait. Une jeune femme sculpteur de Berlin, Élisabeth Ney, est admise dans son cabinet de travail pour travailler à son buste ; un admirateur, berlinois également, fait de lui une photographie que le philosophe déclare excellente[1]. Richard Wagner lui adresse un exemplaire du *Ring*, avec une dédicace où il proteste de sa « vénération » et de sa « gratitude ». Au jour anniversaire de sa naissance, il reçoit, même d'inconnus, des cadeaux, des fleurs, des adresses. A Francfort, enfin, le locataire longtemps ignoré de *Schœne Aussicht* devient l'objet de la curiosité générale. On colporte mainte anecdote sur son compte. Les voyageurs, de passage à l'Hôtel d'Angleterre, se font montrer la place à table du célèbre pessimiste et retiennent la leur dans son voisinage. Des étrangers le visitent. Parmi eux (1859), se trouvèrent deux Français, Foucher de Careil et Challemel-Lacour. Ce dernier a consigné, dans un article de la *Revue des Deux-Mondes*, l'impression profonde et désolée qu'il rapporta de son entretien. Il lui sembla sentir passer sur lui « un souffle glacé à travers la porte entr'ouverte du néant[2] ». Quant à Foucher de Careil, il a tracé de son interlocuteur un portrait qui vaut la peine d'être reproduit : « C'était un vieillard à l'œil d'un bleu vif et limpide, à la lèvre mince, légèrement sarcastique, autour de laquelle errait un fin sourire, et dont le vaste front, estompé d'une touffe de

1. Elle est reproduite au début du t. VI de l'éd. Grisebach des Œuvres complètes. — Pour plus de détails sur les portraits de Schopenhauer, voir Grisebach, *Ed. u. Ined.*, p. 46-52 et Gw., préface, VII et 369 sq.

2. *Un Bouddhiste contemporain en Allemagne*, mars 1870, p. 298 et suiv.

cheveux blancs sur les côtés, relevait d'un cachet de noblesse et de distinction la physionomie pétillante d'esprit et de malice. Ses habits, son jabot de dentelle, sa cravate blanche rappelaient un vieillard de la fin du règne de Louis XV; ses manières étaient celles d'un homme de bonne compagnie. Habituellement réservé et d'un naturel craintif jusqu'à la méfiance, il ne se livrait qu'avec ses intimes ou les étrangers de passage à Francfort. Ses mouvements étaient vifs et devenaient d'une pétulance extraordinaire dans la conversation; il fuyait les discussions et les vains combats de parole, mais c'était pour mieux jouir du charme de la causerie intime. Quand il causait, la verve du vieillard brodait sur le canevas un peu lourd de l'allemand ses brillantes arabesques latines, grecques, françaises, anglaises, italiennes. C'était un entrain, une précision et des saillies, une richesse de citations, une exactitude de détails qui faisaient couler les heures; et quelquefois le petit cercle de ses intimes l'écoutait jusqu'à minuit, sans qu'un moment de fatigue se fût peint sur ses traits ou que le feu du regard se fût un instant amorti[1]. »

Ainsi la destinée lui donnait raison. Depuis longtemps, avec une fierté qu'aucun échec n'avait courbée, il avait prédit à ses familiers que son heure viendrait, que le *dies irae* sonnerait un jour aux oreilles de ses adversaires. Au déclin de ses jours, il pouvait écrire ces lignes tout empreintes d'une tranquille noblesse : *Si quis tota die currens pervenit ad vesperam, satis est.* Eh bien! c'est chose faite aujourd'hui : le crépuscule de ma vie devient

1. Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer*, Par., 1862, p. 173.

l'aube de ma gloire, et je puis redire avec Shakespeare :

> Good-morrow, masters ; put your torches out :
> The wolves have prey'd; and look, the gentle day,
> Before the wheels of Phœbus, round about
> Dapples the drowsy east with spots of grey.
>
> Ihr Herren, guten Morgen, löscht die Fackeln aus!
> Der Wölfe Raubzug ist gewesen; seht den milden Tag.
> Vor Phöbus Wagen schreitet er einher,
> Den noch schlaftrunknen Ost mit Grau besprenkelnd. »
>
> *Much ado about nothing*, V, 3[1].

La vieillesse de Schopenhauer s'achevait telle qu'il l'avait souhaitée, dans la sérénité du juste triomphe, dans l'adoucissement des longues amertumes. Ce n'était pas la sainteté héroïque, qu'il a vantée en termes magnifiques, mais à laquelle il n'a jamais prétendu ; c'était, du moins, l'harmonie heureuse d'une existence bien disciplinée qui réalise pleinement la fin qu'elle s'est assignée. Il avait, sans compromission ni bassesse, imposé son œuvre à la méditation des hommes de son temps. Au surplus, il avait réglé sa vie de façon à la mettre à l'abri des surprises et des traverses. Une économie stricte et de prudentes opérations avaient accru son revenu[2]; une hygiène rigoureuse avait maintenu sa santé. A soixante-sept ans, il se baignait encore dans le Main et, longtemps après, se vantait encore d'être « frais comme un poisson ». Quant aux événements extérieurs, ils ne le troublaient guère. Non qu'il les ignorât, car il lisait assidûment, au casino,

1. Projet de préface pour la 3e éd. du *Monde*, retrouvé dans un cahier de notes, à la date de 1859, W., VI, p. 211. La citation latine, qui est de Pétrarque (*De vera sapientia*, p. 140), a seule passé dans la préface définitive.
2. Il laissa à sa mort un capital de 70.000 florins rhénans.

les journaux de toutes langues, le *Times* surtout. Mais, moitié par égoïsme de vieillard, moitié parce qu'il pensait, en philosophe, *sub specie aeterni,* la plupart des grands événements qui signalèrent le milieu du siècle le laissèrent indifférent. Il n'a pas compris la grandeur du mouvement religieux auquel se rattachent les noms de Strauss, de Baur et de Feuerbach[1]. Du matérialisme contemporain, de Moleschott et de Büchner, il n'a parlé qu'avec le plus dédaigneux mépris. Il semble, si au courant qu'il fût des choses de France, ignorer jusqu'au nom de Saint-Simon et d'Auguste Comte. Enfin, il a fait plus que rester insensible à la littérature sociale et au mouvement d'émancipation ouvrière qui aboutirent à la révolution de Février; il a violemment exprimé son aversion contre la doctrine du progrès humain, qui n'est, à ses yeux, qu'une chimère substituée par le XIXe siècle à la chimère de l'au-delà[2]; et le jour où l'insurrection ensanglante les rues de Francfort, où la fusillade crépite jusque sous ses fenêtres, il accueille à bras ouvert les « culottes bleues » autrichiennes, qui choisissent ses fenêtres pour tirer sur le peuple, et donne à l'officier sa lunette d'approche pour mieux voir « le tas » sur le pont; il applaudit à la défaite de la « canaille souveraine[3] », et c'est aux soldats prussiens devenus invalides en défendant « l'ordre légal » qu'il attribuera par testament la plus grande partie de ses capitaux.

1. Il a cependant lu Strauss (cf. *Monde*, W., II, p. 726 et 746, et *Parerga*, W., IV, 305 et V, 404) et Feuerbach (*Ethik*, W., III, p. 565, note); mais ce sont des hégéliens, et, dira-t-il au moins de Feuerbach, « c'est tout dire ».

2. Dans de nombreuses lettres à Frauenstaedt, notamment (Grisebach, *Lettr.*), p. 298, 314 et suiv., 340 et suiv.

3. Cf. lettre à Frauenstaedt, 2 mars 1849, Grisebach, *Lettr.*, p. 155-6.

La fusillade du 18 septembre 1848 est le seul événement public qui inquiéta la vie du philosophe. Il haïssait le bruit, l'anarchie. Mais il ne craignait pas la mort et l'attendit sans trouble. Au printemps de 1857 et en avril 1860, s'étaient fait sentir les symptômes d'une maladie de cœur ; mais il en avait vaillamment triomphé. Dans les premiers jours de septembre 1860, se déclara une congestion pulmonaire. Il semblait s'en remettre quand, le 4 au matin, on le trouva inanimé sur son canapé.

Il s'était éteint sans souffrances au-dessous du portrait de Gœthe.

Au cimetière de Francfort, où il fut enseveli, on grava selon sa volonté, sur une dalle de marbre noir, ces simples mots[1] :

ARTHUR SCHOPENHAUER.

1. Par testament, en dehors du legs principal fait aux invalides de la guerre civile, Schopenhauer léguait des sommes d'argent à des parents éloignés, à sa vieille bonne, qui reçut en outre l'argenterie et le mobilier, à une dame du théâtre de Berlin, avec laquelle il avait entretenu des relations intimes ; il réservait un capital de 300 florins pour l'entretien de son chien Atma ; enfin, il destinait différents cadeaux à ses amis ou disciples, Bähr, Lindner, Asher, Lunteschütz, Crüger. Frauenstaedt recevait la part du lion : les manuscrits et les droits d'auteur sur toutes les éditions à venir. Gwinner, juge à Francfort, exécuteur testamentaire, recevait la bibliothèque.

Le catalogue de la bibliothèque de Schopenhauer a été publié par GRISEB., *Ed. u. Ined.*, p. 139-184. Sur les manuscrits, voir à la fin du volume l'appendice bibliographique.

CHAPITRE III

LE CARACTÈRE.

La biographie de Schopenhauer nous a donné déjà mainte occasion de noter les principaux traits de sa physionomie intellectuelle et morale. Il ne saurait être question d'en reprendre ici le détail. On pourrait même s'en tenir à cette esquisse, s'il ne se posait, au sujet du caractère du philosophe, un problème qui n'intéresse plus seulement sa personne, mais son œuvre tout entière.

La philosophie de Schopenhauer est-elle, en effet, une construction purement logique, semblable à une déduction mathématique qui ne laisse rien entrevoir des passions du géomètre? Porte-t-elle, au contraire, l'empreinte de sa personnalité, et y a-t-il profit à connaître celle-ci pour comprendre celle-là? Pareil problème se pose à l'égard de toute philosophie; mais il est plus que jamais inévitable quand on envisage un système dont l'objet essentiel est de déterminer le prix de la vie, c'est-à-dire, de toutes les valeurs, celle que l'esprit de l'homme est le moins capable de mesurer d'après un critère objectif, abstraction faite de sa nature intime et de son expérience personnelle de la douleur et de la joie.

Le problème, en ce qui concerne Schopenhauer, est délicat. Déjà le caractère du philosophe avait déconcerté

la perspicacité de Gœthe[1]. Depuis, biographes et critiques se sont évertués à le déchiffrer, sans parvenir à se mettre d'accord.

D'après Ed. von Mayer[2], le système philosophique de Schopenhauer serait l'expression même de sa vie. Misanthropie naturelle, déceptions et rancunes personnelles, auraient imprimé à l'œuvre ses traits les plus accentués; et, à première vue, ce qu'on sait de l'humeur du célèbre pessimiste semble bien confirmer cette interprétation.

Cependant d'autres critiques, et au premier rang Kuno Fischer[3], n'ont pas manqué de signaler une étrange contradiction entre la vie et la doctrine de Schopenhauer. Ce pessimiste, en somme, semble avoir été un heureux du sort. Que vient de nous apprendre sa biographie, sinon qu'il n'a guère cessé, soixante-dix ans durant, de mener une vie conforme à ses goûts? Élevé très librement, il a échappé dès les premières années aux contraintes qui assombrissent l'enfance. Il voyage, il lit, à l'âge où d'autres apprennent le rudiment. Libéré de bonne heure de la tutelle des siens, matériellement indépendant, il se livre sans partage aux études de son choix; l'enseignement lui est ouvert dès qu'il le souhaite, jusqu'au jour où il s'en exclut volontairement. Lui qui a vanté en termes ardents la volupté de concevoir l'idée, il a pu, de bonne heure, avec une aisance créatrice, écrire l'essentiel de son œuvre. Il ignore le doute de soi, il s'enivre de l'orgueil de son

1. Gœthe note, à la date de 1819 : « Une visite du Dr Schopenhauer, jeune homme généralement méconnu, mais aussi difficile à connaître... » (*Tag- und Jahreshefte*, Éd. de la grande-duchesse Sophie de Saxe, Weimar, 1887-1908, t. XXXVI, p. 151).

2. *Schopenhauer's Aesthetik*, Halle, 1897, p. 14 et suiv.

3. *Schopenhauer*, p. 97 et suiv.

propre génie. Dans cette vie que tant d'autres envieraient, il y a eu des déceptions d'amour-propre : on peut se demander s'il y a eu une souffrance vraie.

Ce théoricien de l'ascétisme a-t-il du moins vécu en ascète? Non, car il n'a fait abnégation de rien : ni de sa fortune, qu'il a défendue avec une habileté et une âpreté d'homme d'affaires, et qu'il a su doubler par d'heureux placements; ni de sa tranquillité, puisque, en pleine « guerre d'indépendance », il a fui jusqu'à la vue même de la guerre et que, plus tard, en 1848, il a maudit l'insurrection pour avoir un instant troublé sa retraite. Surtout il n'a pas renoncé à la gloire, qu'il attendit toute sa vie avec une impatience farouche et dont il jouit avec volupté quand elle vint enfin, accueillant la flatterie la plus grossière, la plus suspecte, plus sensible à l'outrance de l'éloge qu'à la compétence de l'admirateur. Son mépris théorique de l'homme s'est concilié de la plus étrange façon avec le culte puéril de l'applaudissement. La haine des femmes ne l'a point empêché, jusqu'à l'âge mûr, de céder à l'attrait du sexe. Bref, il n'a pratiqué presque aucune des vertus qu'il a enseignées. Sa vie et son œuvre sont comme étrangères. Il n'a pas vécu sa pensée; et l'on peut, dès lors, se demander si sa pensée procède en quelque manière de sa vie personnelle, s'il n'a pas, pour reprendre l'expression pittoresque de Kuno Fischer[1], assisté à la « tragédie de la misère universelle... assis dans un fauteuil extrêmement confortable », avec la curiosité aiguisée d'un spectateur singulièrement perspicace, mais sans se sentir lui-même engagé à fond dans le drame.

1. *Op. cit.*, p. 133.

Cependant, il suffit de lire vingt pages du *Monde* ou des *Paralipomènes* pour se persuader de ce qu'il y a d'incomplet, d'injuste et de faux dans cette interprétation. Aucun penseur, depuis Pascal, n'a imprimé à son œuvre un cachet plus personnel que Schopenhauer. Comment douter, par exemple, que, dans les pages où il a dénoncé le néant de la vie et la folie du vouloir-vivre, comme dans celles où tressaille la joie de la délivrance, dans celles où il dit l'apaisante influence de la beauté, on ne retrouve un écho des amertumes qui ont ulcéré son cœur et des joies qui lui ont rendu la sérénité ? Le problème n'est pas si simple que l'a cru Kuno Fischer, et la question reste ouverte de savoir d'où vient l'accent original et tragique du réquisitoire dressé contre l'existence par cet homme heureux.

Cet accent, croyons-nous, ce ne sont pas les péripéties extérieures de la vie du philosophe qui l'expliquent : il est l'écho de ce qu'il y a de plus intime dans son caractère. Il est, en effet, d'une psychologie singulièrement courte de penser que le prix qu'un homme attache à l'être varie avec le succès de ses entreprises. Il est telles existences lamentables qui ne se lassent pas de faire confiance à la vie et en appellent avec un optimisme imperturbable de la douleur d'hier à la joie de demain. D'autres, au contraire, quoique enviées, peuvent être un martyre quotidien, lorsqu'elles sont vécues par ces âmes naturellement douloureuses que tout blesse et que rien n'apaise. Rien de plus inégal que la puissance de sentir. C'est la capacité de souffrance, et non la dureté de l'épreuve, qui donne à la vie son prix.

Or il n'est pas douteux que Schopenhauer ait reçu en partage cette acuité dans la perception du mal qui exaspère

la moindre piqûre et, par avance, ternit la joie. Il a quelque chose du Méphistophélès entre les doigts de qui les fleurs se dessèchent soudain. Et ce n'est pas là chez lui une disposition tardive de vieillard aigri ; il a écrit dans un cahier de notes[1] : « Dès ma dix-septième année, avant d'avoir reçu aucune culture supérieure, je fus saisi de la misère de la vie, comme le Bouddha, dans sa jeunesse, quand il aperçut la maladie, la vieillesse, la douleur et la mort. » Dès lors, il se défait du dogme judaïque de la providence et voit dans le monde « l'œuvre d'un démon qui a appelé les créatures à la vie pour se repaître du spectacle de leurs maux ». Il n'a pas vingt ans quand sa mère lui écrit, en 1807 : « Je sais trop combien peu tu as en toi du sens joyeux de la jeunesse, quelle disposition à ruminer mélancoliquement tu as reçue de ton père en triste héritage[2] ». Peut-être même faut-il remonter plus loin et chercher jusqu'au seuil de l'adolescence les premières traces de cette complaisance à noter les aspects douloureux des choses. Durant son voyage en France, une visite aux Sourds-Muets de Paris, une autre au bagne de Toulon, la vue de la place des Terreaux, à Lyon, évocatrice de souvenirs tragiques, lui laissent une impression désolée[3]. La même année, il perd pour toute la journée le goût d'une partie de plaisir, parce que la voiture qui l'emporte avec les siens vient de passer devant des huttes misérables.

Peut-être, pourtant, cette capacité de souffrance n'eût-elle produit chez lui rien de plus qu'une mélancolie douce

1. Dans le *Cholerabuch*, c'est-à-dire vers la 43e année. N., IV, p. 350.
2. Lettre du 26 avril (Schem., p. 61).
3. Gw., p. 23 sq.

et résignée s'il eût été, par ailleurs, d'humeur patiente et modérée. Or, nous le savons déjà, si Schopenhauer n'a jamais été fou, il a, dès l'enfance, manifesté un caractère susceptible, bizarre et excessif. C'est d'abord, de par sa double hérédité, un colérique. Sa mère craint ses emportements et se refuse à vivre avec lui. L'un des plus bienveillants de ses amis, von Quandt, écrit en 1818 : « Il est violent comme l'ouragan[1] ». C'est, en outre, une nature passionnée, sensuelle même. Un petit poème, qui date des années de Hambourg, nous permet d'entrevoir la violence des premiers entraînements du jeune employé de commerce : « O volupté, ô enfer! ô sens, ô amour, que rien ne peut satisfaire ni dompter[2]! » A Dresde, à Berlin, la passion l'a entraîné aux liaisons les plus vulgaires, et il semble bien qu'elle l'a tourmenté jusqu'au seuil de la vieillesse, car il a exprimé à plus d'un confident des dernières années la satisfaction d'en être quitte enfin avec « le tumulte de l'amour[3] ». Qui ne sent, d'ailleurs, un accent personnel dans l'âpreté avec laquelle il parle de l'esclavage de la passion chez l'homme que l'âge n'a pas encore affranchi[4]? N'y a-t-il pas encore une sorte d'appétit sensuel dans son attachement à l'argent, auquel il ne demande pas seulement l'indépendance, mais le confort? N'a-t-il pas séché d'impatience dans l'attente de la gloire et, quand elle est venue, n'en a-t-il pas respiré l'encens avec une sorte de volupté avide?

Apporte-t-il, du moins, dans la recherche du plaisir,

1. Lettre à Adèle, Schem., p. 489.
2. N., IV, p. 366.
3. Gw., p. 323-324.
4. *Parerga*, W., IV, p. 548 (*Vom Unterschiede des Lebensalters*).

cette fougue sans relâche et sans remords qui met tant d'hommes passionnés à l'abri des troubles de conscience? Non; nous l'avons dit plus haut, c'est un inquiet. Une sorte de nostalgie de l'innocence le poursuit dans la jouissance et en gâte la saveur. Le voluptueux poème de jeunesse que nous citions naguère se poursuit par ces vers qui rappellent la mélancolie de Faust à l'appel des cloches de Pâques : « Que j'aimerais me bercer dans les parfums, voler dans les espaces, plein de piété, d'admiration, éclatant de joie, et baigné d'humilité! » Jusque dans la vieillesse, il enviera vainement la sérénité des saints. Un jour, en présence de Gwinner, il regarde longuement le portrait du fondateur de la Trappe, l'abbé de Rancé, et s'en détourne avec un geste douloureux, en murmurant : « C'est l'affaire de la grâce[1]! »

Ainsi, et c'est là une première contradiction dans son caractère, ce mélancolique est en même temps un passionné. Il n'a eu ni assez de naïveté pour se donner tout entier à la joie de vivre, ni assez d'énergie morale pour s'en détacher. Et voici une autre contradiction qui n'a pas été pour lui moins douloureuse que la première : il est à la fois, dans sa jeunesse du moins, incapable de vivre seul et impropre à se donner tout entier. Jeune, il a eu, dit-il, « quelque penchant à la sociabilité[2] ». L'un de ses amis, von Quandt, va jusqu'à vanter la tendresse de son cœur[3], et, de fait, partout où il a séjourné avant les années de crise, à Gœttingue, à Dresde, à Rome, il a récolté des amitiés dont quelques-unes, malgré la rareté des échanges,

1. Gw., p. 246. Cf. *Monde*, W., t. I, p. 506.
2. *Gespr.*, p. 105.
3. Lettre citée, Schem., p. 489.

sont restées solides et cordiales. Néanmoins, il manque à ces amitiés une nuance d'abandon, et lui seul en est cause. C'est que, avant Sully Prudhomme, il a éprouvé, avec une singulière acuité, ce sentiment que, jusque dans l'amour et l'amitié, l'homme est seul, muré dans son moi. Mais il y a plus. Chez Schopenhauer, le sentiment de la solitude se complique de celui d'un perpétuel conflit entre lui et les hommes : « Dès que j'eus commencé à penser, je me suis trouvé en désaccord avec le monde. Dans ma jeunesse, ce sentiment m'a souvent oppressé, car je supposais que la raison se trouvait du côté de la majorité... Toute ma vie, je me suis senti horriblement seul et j'ai sans cesse soupiré du fond du cœur : « Donne-moi un homme! » En vain. Je suis resté seul. Mais, je puis le dire en toute sincérité, cela n'a pas tenu à moi : je n'ai repoussé personne, je n'ai fui personne qui fût vraiment homme par l'esprit et le cœur... De bonne heure j'ai eu conscience de la différence qui me sépare des autres; mais je pensais : « Apprends à en connaître ne fût-ce que cent, et tu trouveras ton homme ». Puis : « Sur mille, tu en trouveras un »; enfin : « Il s'en trouvera bien un, fallût-il le chercher parmi des milliers! » A la fin, je me suis convaincu que la nature est encore infiniment plus avare, et je dois supporter avec dignité et patience la « solitude des rois » (Byron[1]) ». Cette page est poignante; et elle n'est pas unique. Dans mainte confidence de Schopenhauer, on retrouve le même sentiment de solitude désespérée. Il écrit dès 1816 : « Je suis presque toujours parmi les hommes comme Jésus de Nazareth, lorsqu'il appelait en vain

1. *Gespr.*, p. 117-118.

ses disciples endormis[1] » ; et, vers 1857, il note en anglais : « I stood among them, but not of them[2] ». Sans doute on peut trouver qu'il y a mis trop peu du sien, qu'il a apporté, dans les relations sociales, trop peu d'indulgence et d'humilité, qu'il n'a pas su mettre en pratique le conseil si pénétrant que lui donnait Gœthe en 1814 : « Veux-tu jouir de ta propre valeur? Prête aussi une valeur au monde » ; on peut le railler de s'être attribué une sorte de royauté intellectuelle, excluant toute familiarité entre lui et le commun des « philistins[3] » ; mais il faut ajouter que, de cet isolement volontaire, il a été la première victime et qu'il a cruellement souffert de se sentir un être d'exception.

Mélancolie passionnée, sentiment d'amère solitude, suffiraient déjà à expliquer le pessimisme de Schopenhauer. Mais ce n'est là encore que le côté affectif de sa physionomie morale, et il faut ajouter que la nature très spéciale de son intelligence a singulièrement avivé sa puissance de sentir et de souffrir.

Nous l'avons dit à plusieurs reprises, Schopenhauer est un intuitif, beaucoup plus qu'un spéculatif. Sa philosophie est moins un système d'idées qu'une vision des choses, vision d'artiste, à la fois très pénétrante et très compréhensive. Les principaux thèmes de sa doctrine ne sont point des corollaires longuement déduits, mais la traduction immédiate d'une façon personnelle de percevoir le réel. Or le plus essentiel de ces thèmes, c'est l'illusionnisme universel, et l'on peut affirmer que l'auteur du *Monde comme*

1. N., IV, p. 341.
2. « J'étais parmi eux, sans être l'un d'eux. » *Ibid.*, p. 357.
3. *Ibid.*, p. 340.

volonté et comme représentation a eu de l'illusion une conscience continue. Par une sorte de double vue intellectuelle, il aperçoit, au delà du phénomène multiple, la chose en soi, le vouloir unique qui s'évertue à devenir objet ; dans la pierre qui tombe, dans l'animal qui chasse, la sève qui monte, il discerne les tâtonnements obscurs de la Volonté. Et surtout il *voit*, d'un regard dont nul n'a égalé l'acuité, la duperie de tout ce qui fait la joie de vivre : le néant du plaisir, simple suspension de la douleur, sûr indice de l'inextinguible besoin ; la vanité de l'amour, qui fait de l'individu le serviteur inconscient de l'espèce.

Sent-on, maintenant, ce qu'il y a d'angoissant, de tragique dans la destinée de cet homme heureux? Ce mélancolique trouve dans son intelligence des raisons nouvelles de souffrir, car toute souffrance, aperçue ou sentie, renouvelle en lui l'ample vision de « la douleur du monde ». Ce passionné a percé à jour le néant du désir ; mais il n'en reste pas moins passionné et poursuit du même élan la volupté qu'il méprise. Ses sens ne souscrivent point au jugement de sa raison ; il est divisé contre lui-même. Et l'on comprend du même coup pourquoi la division est irréparable entre lui et ses semblables. Ici encore, sa puissance d'intuition contrarie la simplicité de l'abandon. Il croit voir, au dedans de chaque homme, le mécanisme secret des passions, l'égoïsme au tréfonds de l'amitié, l'hypocrisie sous la livrée de la vertu. Il observe et s'observe trop pour se donner. Il écrit dès 1816 : « Je cause parfois avec les hommes comme l'enfant avec sa poupée. Il sait bien que sa poupée ne comprend pas, mais il se donne, par une agréable et consciente illusion, le

plaisir de s'épancher[1] ». Or qu'est-ce donc que ce jeu où l'un des partenaires observe et fait mouvoir l'autre à son gré, comme un pantin, sans rien livrer de lui-même, qu'est-ce, sinon l'ironie ? Cette ironie, Schopenhauer ne l'a pas seulement maniée en artiste consommé ; il s'en est fait un système, une force : « Si l'on ne veut pas être un jouet entre les mains du premier coquin et la risée du premier imbécile, a-t-il écrit, la première règle est : reste boutonné !... Le véritable ton vis-à-vis d'eux est l'ironie, mais une ironie pleinement naturelle, aisée et qui ne se trahit pas » ; car une ironie agressive serait encore un hommage rendu à celui qu'elle atteint, tandis que l'ironie du sage « ne perd pas de vue le peu d'importance de l'interlocuteur et de son opinion et s'abstient de toute discussion[2] ». Plus loin, il recommande de ne pas « secouer au vent » les exemples qu'on rencontre de la méchanceté et de la sottise humaine, mais, au contraire, de les utiliser comme autant d' « *alimenta misanthropiae*[3] ». Armé de l'ironie, il est devenu « systématiquement insociable[4] », — mais insociable sans amertume ; il n'éprouve plus pour l'homme qu'un « tranquille mépris[5] » ; il n'est plus même misanthrope, mais « cataphronanthrope[6] », et, s'il continue à fréquenter ses semblables, s'il a même des amis, combien cette amitié est hautaine et réservée ! Condescendance de grand seigneur poli et narquois, qui s'amuse sans éclat du spectacle de la comédie humaine.

1. N., IV, p. 352.
2. *Gespr.*, p. 112.
3. *Ibid.*, p. 113.
4. *Ibid.*, p. 105.
5. *Ibid.*, p. 118.
6. *Ibid.*, p. 115.

Une comédie, voilà bien ce qu'a paru la vie à Schopenhauer aux heures les plus sereines de sa vie, comédie dont il a été à la fois le spectateur et le metteur en scène. Nous disions plus haut qu'elle a aussi été pour lui un drame. Il n'y a pas contradiction entre les termes, s'il a été tout à la fois, pour reprendre le mot de Renan, de ceux que la vie blesse, parce qu'ils sentent, et de ceux qu'elle divertit, parce qu'ils pensent. Mais n'oublions pas que chez lui la mélancolie a devancé l'ironie, et que celle-ci ne l'a jamais pleinement délivré de celle-là, parce que, encore une fois, sa claire vision des choses multipliait sa puissance de sentir. Il ne s'est élevé que tardivement à cette ironie, qui est pour lui la forme intellectuelle de la résignation, la seule dont il fût capable; mais, avant qu'il y parvînt, le meilleur de son œuvre était écrit déjà.

Cette analyse est déjà longue. Elle serait incomplète cependant si nous négligions de dégager d'autres traits saillants, et ceux-là parfaitement purs, de cette grande figure.

Cet inquiet, ce violent a connu la douceur d'émotions apaisantes. Il les a dues à la contemplation de la nature, à l'art, à la conquête et à la possession du vrai. Déjà, en 1816, il jetait sur le papier cette note qui traduit le partage de son âme entre la protestation contre la douleur et la joie de la découverte : « Une vie dans le monde sensible est un breuvage amer et doux à la fois. C'est une perpétuelle conquête du savoir... Le contenu de ce savoir est triste et déprimant; mais la forme du savoir en général,... la pénétration du vrai procure une joie parfaite et mêle continuellement, et d'étrange façon, sa dou-

ceur à cette amertume[1] ». Aucun homme n'a éprouvé plus intimement la fierté de penser, surtout pendant les années fécondes où il sent germer en lui une merveilleuse floraison d'idées nouvelles. C'est alors qu'il écrit à Gœthe, dans l'admirable lettre que nous avons citée déjà : « Toute œuvre a son origine dans l'heureuse inspiration d'un moment unique, et celle-ci donne la volupté de la conception[2] ». Comme la mère, — il a dix fois repris ce thème, — il sent, avec une sorte d'émoi joyeux, l'œuvre tressaillir en lui, grandir, jaillir enfin[3]; il s'émerveille de l'avoir engendrée, il lui semble qu'elle s'est faite en lui, sans lui[4]. Mais cette admiration n'est pas faiblesse ; il réagit contre elle et s'érige en critique de lui-même. Dès Rudolstadt, il écrit, en 1813 : « Quand ma pensée se présente à moi indistincte et flotte comme une faible image, un désir inexprimable me saisit de m'emparer d'elle ; je laisse tout et je la poursuis, comme un chasseur la proie, à travers tous les labyrinthes ; je l'investis de toutes parts, je lui barre le chemin, jusqu'à ce que je la saisisse, la rende claire et la jette morte sur le papier[5]. » Or, il y a là chez lui beaucoup plus que le souci de fixer l'inspiration pour la mieux juger ; c'est un véritable procédé de méthode. Il va de l'intuition la plus spontanée à la critique la plus exigeante. « Mon artifice, dira-t-il vers 1830, consiste à verser tout à coup sur l'intuition la plus vive ou sur l'impression la plus profonde, à l'heure favorable où elle vient de naître, la réflexion abs-

1. N., IV, p. 341.
2. 11 nov. 1815. Schem., p. 82 ; W., VI, p. 223.
3. N., IV, p. 339.
4. *Ibid.*, p. 348.
5. Cité par Kuno Fischer, p. 134.

traite la plus froide et de l'observer ainsi cristallisée (*erstarrt*)[1] ». On ne saurait, croyons-nous, attacher trop d'importance à ce texte; il met en vive lumière le tempérament intellectuel de notre philosophe. Schopenhauer est un romantique; il en a la « fantaisie » débordante, la sensibilité intuitive; mais c'est aussi un rationaliste, élevé à l'école du dix-huitième siècle français. Sous l'image, il veut reconnaître l'idée; dans l'intuition, la chose en soi. Ainsi le conflit que nous signalions naguère entre sa sensibilité et son intelligence, se retrouve au sein même de sa vie intellectuelle. Sa raison stérilise la spontanéité de son imagination. On peut dire, en un mot, qu'il a exercé sur lui-même cette ironie glaciale qui a élargi la solitude autour de lui : et sans doute est-ce là une raison de plus qui explique l'amertume de son caractère.

En tout cas, cette sévérité pour lui-même n'est qu'un aspect de ce respect du vrai qui a été chez lui plus qu'une qualité, une véritable vertu. Sa mère, mal disposée pour lui, ses amis ont rendu hommage à sa sincérité. La recherche passionnée de la vérité a fait l'unité de sa vie. A Gœthe, à Osann, à Bœttiger, à ses disciples, il ne se lasse pas de redire qu'il a vécu pour son œuvre, que le reste n'est rien[2]. Cet ironiste n'est rien moins qu'un dilettante; il assigne à sa vie une tâche infiniment haute, qui n'est autre que de résoudre « l'énigme du monde » et de libérer ses semblables de l'illusion du vouloir-vivre : « Contrairement à la nature et au droit de l'homme, j'ai dû dérober mes forces au service de ma personne et à l'ac-

1. N., IV, p. 352.
2. On a déjà cité plus haut les passages saillants des lettres à Gœthe et à Osann. Cf. la lettre à Bœttiger, 24 avril 1814, Schem., p. 73.

croissement de mon bien-être, pour les consacrer au service de l'humanité. Mon intelligence a appartenu non à moi, mais au monde[1] ». C'est en toute bonne foi qu'il croit sa tâche remplie, sa « mission accomplie[2] ». Il a la fierté de son œuvre, non parce qu'elle est sienne, mais parce qu'il la tient pour révélatrice de vérités insoupçonnées et bienfaisantes[3].

Ajoutons que cette œuvre, il l'a défendue avec un courage qu'aucun échec n'a lassé. Dès le début, il rompt en visière avec les philosophes patentés, avec ses propres collègues de l'Université de Berlin, sans tenter la moindre démarche pour se ménager la faveur d'aucun d'eux. Son échec ne l'a pas un seul jour incliné aux concessions; il n'a rien atténué, ni les critiques audacieuses, ni les thèses outrancières. Jusqu'au bout, il s'est contenté d'offrir son œuvre au public, dédaignant de recourir aux procédés de basse réclame; dignité d'autant plus méritoire que le dépit de l'insuccès exaspérait en lui des rancunes aussi puériles que violentes. En un mot, il a pratiqué dans toute leur intégrité les vertus intellectuelles dont il a tracé, dans les *Parerga,* le magnifique éloge, la sincérité désintéressée de l'effort, l'impatience irrésistible de déchiffrer l'énigme des choses, le sérieux profond de la pensée qui s'efforce de pénétrer au plus intime de l'être, enfin l'amour enthousiaste de la vérité[4].

Comprend-on, dès lors, en quel sens il est permis de voir, dans l'œuvre de Schopenhauer, la fidèle expression de sa

1. *Gespr.*, p. 119.
2. *Ibid.*
3. N., IV, p. 359.
4. W., IV, p. 193.

personnalité? Ce ne sont pas des tristesses vécues qui expliquent cette œuvre, car, au moment où il écrivait le *Monde,* il n'avait guère rencontré d'autre épreuve que la mort prématurée de son père et les querelles domestiques; il n'avait souffert encore ni de la maladie, ni de l'isolement, ni des déboires de professeur et d'écrivain qui l'attendaient. Mais il a fait revivre dans son grand, on peut dire dans son unique ouvrage, la personnalité complexe que nous nous sommes efforcé d'analyser: une mélancolie passionnée, exaspérée par une vision aiguë du réel et graduellement adoucie par l'ironie, une perception infiniment clairvoyante de l'illusion des apparences, une imagination d'artiste contrôlée par une raison exigeante, une sincérité absolue, doublée d'une foi enthousiaste en l'excellence de l'œuvre accomplie. Voilà ce qui anime d'un souffle si puissant l'œuvre pour laquelle il a vécu et qui est bien, il a pu se rendre ce témoignage, le meilleur de sa vie.

CHAPITRE IV

LES SOURCES

En étudiant la vie et le caractère de Schopenhauer, nous avons exploré déjà l'une des sources principales de sa philosophie, source tout intérieure, à laquelle il emprunte l'accent personnel, à la fois tragique et ironique, de son œuvre. Nous n'y reviendrons pas; mais il nous reste à déterminer les sources extérieures et les origines proprement philosophiques du système.

§ 1. — Le romantisme.

Il convient, tout d'abord, d'accorder une place, et non la moindre, à l'influence du temps et du milieu. Schopenhauer appartient à la génération des romantiques allemands; il est lui-même, moins que Schelling et que Schleiermacher, mais plus encore que Fichte et que Hegel, l'un des philosophes du romantisme. On s'en est aperçu un peu tard. C'est en 1864, seulement, que Rud. Haym s'avise, en passant, de ce rapprochement[1]. Trente ans plus tard, Rud. Lehmann reconnaît dans la philosophie

1. *Preuss. Jahrb.*, t. XIV, p. 73.

de Schopenhauer un élément romantique d'importance égale à l'élément rationaliste[1]. C'est la thèse reprise par Volkelt[2]. Mais d'autres vont plus loin. Rich. M. Meyer, dans son ouvrage classique sur la *Littérature allemande au dix-neuvième siècle,* considère Schopenhauer comme « le propre philosophe du romantisme[3] ». Hœffding voit, dans Schopenhauer et dans les romantiques, « les fils d'une même race et d'un même esprit[4] ». Enfin Karl Joël a consacré un gros chapitre d'un livre trop massif à démontrer la même thèse[5].

Si l'on eût consulté Schopenhauer, nul doute qu'il ne se fût indigné de se voir rangé dans le même groupe philosophique que les plus détestés de ses adversaires. Il a peu parlé du romantisme, et ç'a été pour railler les sentiments « artificiels, conventionnels et imaginaires » dont il s'inspire, son « culte ridicule et insipide de la femme », son « penchant à l'amour radoteur, lunatique et suprasensible[6] ». Et cependant il a lu les romantiques et il semble bien qu'à une certaine époque il les ait aimés. Les années d'adolescence, où il se passionne pour la lecture, coïncident tout justement avec l'apparition des œuvres les plus caractéristiques du romantisme, l'*Hyperion* de Hœlderlin (1797), la *Lucinde* de Frédéric Schlegel (1799), les ouvrages de Novalis, publiés en 1802 par ses amis Tieck et Frédéric Schlegel, les *Minnelieden* de Tieck (1803), etc.

1. *Schop.*, Berlin, 1894.
2. *A. Schop., seine personlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart, 1900, chap. x.
3. *Die d. Literatur des XIXn Jahrh.*, 2e éd., Berlin, 1900, p. 53.
4. *Hist. de la philos. mod.*, trad. fr., Paris, 1906, t. I, p. 208.
5. Dans *Nietzsche u. die Romantik*, Iéna, 1905.
6. *Monde, Supplément* au liv. III, ch. XXVII, W., t. II, p. 507. Cf. *Memor.*, p. 190.

Nous savons du reste, par plus d'un témoignage, qu'il a manifesté pour ce dernier une bien vive prédilection[1].

Que doit-il donc au romantisme? Ce n'est pas le lieu de rappeler ici, tâche malaisée, tout ce qu'a été le romantisme allemand, mélange trouble et malsain d'éléments très divers[2]. Il nous suffira de rappeler trois traits essentiels de cette littérature pour reconnaître l'étroite parenté de Schopenhauer et de la génération romantique.

« Le secret de la nouvelle poésie romantique, dit Hettner, est le subjectivisme[3]. » Il faut entendre ce mot au sens le plus absolu. Le poète romantique ne reçoit rien du dehors, il se crée un monde à lui dans lequel sa « fantaisie » règne en souveraine, monde qui n'est pas simplement une image plus ou moins libre du réel, mais, comme l'a bien noté M. Spenlé[4], une création véritable, une invention *ex nihilo*, analogue à l'œuvre musicale. « Je suis, disait Tieck, la loi unique de la nature », comme le compositeur est maître absolu de la tonalité, du rythme, de la mélodie et de l'harmonie. L'imagination est ainsi érigée en fonction indépendante, qui se donne à elle-même sa matière et sa loi.

On pressent, dès lors, ce qu'il y aura de romantique dans la théorie schopenhauérienne de la connaissance. Le *Monde*

1. « *Dein Diebling Tieck* », lui écrit sa mère, le 30 janvier 1807 (Schem., p. 55); et son ami Grégoire lui écrit, la même année, au sujet des « choses de Tieck » que Schopenhauer lui a conseillé de lire (*ibid.*, p. 464). Cf. *ibid.*, p. 532.

2. Voir à ce sujet, entre autres : Hettner, *Die romant. Schule in ihr. Zusammenhang mit Göthe u. Schiller*, Brunswick, 1850; R. Haym, *Die romant. Schule*, Berlin, 1870 ; G. Brandes, *Die romant. Schule in Deutschl.*, dans les *Hauptströmungen der Literatur des 19ten Iahrh.*, édition jubilaire, Leipzig, 1897, t. II.

3. *Ouvr. cité*, p. 38.

4. *Ouvr. cité*, p. 123.

débutera par cette proposition : « Le Monde est ma représentation ». Les lois du ciel sont celles de l'esprit lui-même. Cependant nous n'insisterons pas sur ce point de ressemblance, car, au delà des poètes, c'est chez Kant qu'il faudrait chercher l'âme des origines communes du subjectivisme romantique et de celui de Schopenhauer. Mais voici un trait de parenté plus immédiat.

Le second caractère du romantisme allemand est l'intuitionnisme. Pour Novalis, Tieck et Fr. Schlegel, l'œuvre de la « fantaisie » n'est pas pure illusion. L'invention est en même temps découverte. Par delà la réalité sensible, objet de l'expérience vulgaire, l'imagination retrouve d'emblée, par cela seul qu'elle crée, une réalité supérieure à l'autre, et dont celle-ci n'est que l'ombre confuse. En un mot, imaginer, c'est « voir » aussi; la « fantaisie » est « intuition » (*Anschauung*) : le sujet pur aperçoit l'objet pur qui échappe à la grossièreté des sens. Par suite, le savant par excellence, le vrai philosophe, c'est le révélateur, le « voyant », le poète. De là le merveilleux privilège du génie : « Le poète comprend la nature mieux que la tête scientifique... Si tu veux pénétrer au cœur de la physique, fais-toi initier aux mystères de la poésie. » Et qui parle ainsi? Est-ce Lucinde? Henri d'Ofterdingen? Non, c'est le plus rassis de tous les romantiques, Guillaume Schlegel[1]. Il n'est pas surprenant, dès lors, que toute l'école, en réaction contre le rationalisme sec de l'*Aufklärung* et du dix-huitième siècle français, se soit posée en champion du mysticisme et de l'irrationalisme. Affirmer, voilà l'essentiel; la démonstration n'est qu'accessoire.

1. Cité par K. Joël, *ouvr. cité*, p. 254.

Novalis lui-même, « le philosophe du romantisme », n'a que mépris pour l'intelligence qui « pétrifie » les libres créations du génie. Celui-ci, en revanche, a sa logique à lui, logique rapide, grâce à laquelle, par des voies secrètes, il rejoint le réel; car le réel est, dans son fond, poésie lui-même; c'est un « chant », un « jeu musical » (*Saitenspiel*), dira Hœlderlin.

Or c'est à peine s'il faudrait dépouiller ces formules de leur enveloppe poétique pour les adapter à certains leitmotivs chers à Schopenhauer. L'intuitionnisme est l'une des pièces maîtresses de son système. Nous verrons plus loin qu'il distingue deux moments de l'intuition : celle des choses sensibles, au sens où Kant l'entendait, et dont l'espace et le temps sont les « formes générales », — et l'intuition de la chose en soi, dans sa plus haute objectivation, telle qu'elle se produit quand la connaissance se soustrait au service de la volonté. Si, en effet, enseigne-t-il, nous détachons brusquement la connaissance de ses fins utilitaires, l'esprit, au lieu de se saisir comme sujet individuel, n'est plus que « sujet pur »; il s'affranchit alors du principe de raison suffisante, en vertu duquel il découpait l'expérience en liaisons particulières, il aperçoit librement l'*idée* dans ce qu'elle a de plus essentiel, d'universel et de réel à la fois. « La chose particulière devient l'idée de son espèce[1] ». Ainsi l'intuition aperçoit d'une vue directe la règle dans le cas particulier, l'essence dans l'accident. Elle n'est plus seulement, comme pour Kant, la matière de la connaissance, mais « la connaissance par excellence, la seule absolument vraie... Seule elle donne proprement

1. *Monde*, III, § 34, W., I, p. 245.

une *vue* des choses[1] ». Plus sûrement qu'aucune dialectique, elle atteint le vrai. L'intuition sensible nous permet même d'apercevoir, sans aucun raisonnement discursif, certaines vérités mathématiques élémentaires; et Schopenhauer n'a pas craint d'écrire cette formule, qui eût fait bondir Kant : « Toute intuition est intellectuelle[2] ». On s'explique, dès lors, que cet enfant terrible de l'Encyclopédie et du criticisme ait pu écrire contre la raison un réquisitoire aussi passionné que Pascal. L'intelligence n'est pour lui qu'une faculté seconde, « esclave » aveugle des obscurs desseins de la volonté, puissance « femelle », qui n'engendre que si elle est fécondée. Au penseur intuitif, le raisonnement n'apporte rien de plus que la « béquille » à l'homme sain; les intuitions sont un « numéraire » dont les « concepts ne sont que les « billets[3] » . De là, en revanche, l'apologie du génie, génie de l'artiste aussi bien que du philosophe, puissance tout aristocratique, dédaigneuse des petits procédés de la logique, et capable de s'élever d'un bond à la contemplation des « formes persistantes et essentielles du monde[4] ». Schopenhauer professe pour le « philistin » le superbe mépris du romantique. On lit dans une note de 1816 cet avis qu'il se donne à lui-même : « Toi, mon ami, n'oublie jamais que tu es philosophe, appelé par la nature à cette vocation, et à nulle autre. Ne suis donc pas les chemins des Philistins[5]... » Et c'est enfin une théorie toute roman-

1. *Monde*, Suppl. au ch. VII, W., II, p. 89.
2. *Monde*, I, § 4, W., I, p. 43.
3. Cf. entre autres le long *Supplément* au liv. I, chap. VII du *Monde*, et *Parerga*, II, ch. IV, § 39.
4. *Monde*, III, § 36, W., I, p. 253.
5. N., IV, p. 340.

tique qu'il professera, quand il définira l'art comme une révélation de l'au-delà et, par suite, comme une puissance libératrice, quand il saluera dans la musique l'art par excellence, celui qu'aucune matière ne limite, quand il dépeindra l'effet apaisant des jeux de la lumière et jusqu'à la douceur mélancolique des clairs de lune.

La mélancolie est justement le troisième trait romantique de sa physionomie. Le romantique a beau se donner à lui-même le monde où il daigne vivre, ce monde n'est point conçu dans l'allégresse. C'est un « rêve », mais un rêve douloureux, un pesant cauchemar. La nature qu'il prétend rejoindre par l'intuition est peuplée de forces monstrueuses, de passions en sommeil. Le poète est accablé de ses propres visions. Notons, d'ailleurs, que les romantiques ont été une génération morbide. On n'y compte que poitrinaires de vingt ans, neurasthéniques, peut-être aussi fumeurs d'opium. Aussi leur conception de la vie est-elle uniformément douloureuse. Ils ne savent pas jouir de l'heure présente; dans la volupté satisfaite, ils sentent déjà renaître l'amertume du désir. « Pas d'amour qui ne soit insatiable », dit Lucinde; « Pas une jouissance ne remplit pleinement notre cœur », répète Tieck. Aussi n'aperçoivent-ils le salut qu'au terme d'une voie douloureuse, dans « l'auto-suppression de l'instinct », avec Novalis[1], ou même, avec Tieck, dans l'excès même d'une douleur qui ne s'épuise qu'à force de s'user.

Cette conception de la vie comme un rêve monstrueux, et du plaisir comme l'envers mensonger d'une douleur, cette aspiration au néant libérateur, tout cela, nous ne

1. Voir, sur le « suicide philosophique » de Novalis, un excellent chapitre dans Spenlé, *ouvr. cité*, ch. III, notamment, p. 112-118.

tarderons pas à le trouver chez Schopennauer, et la filiation est trop évidente ici pour qu'il soit utile d'y insister.

Il serait aisé de relever d'autres points communs, par exemple une même croyance à la valeur des songes, une prédilection commune pour le spiritisme. Mais gardons-nous d'outrer une thèse juste et de méconnaître les différences, ou même les antipathies profondes, qui maintiennent Schopenhauer en marge du romantisme. Romantique, Schopenhauer ne l'est ni par son empérament qui, pour être bizarre et mélancolique, n'en est pas moins sain; ni par son genre de vie, qui fut celui d'un bourgeois rangé, d'un pur philistin. Il ne l'est pas même par son tempérament intellectuel. Rappelons-nous avec quelle sévérité il contrôle l'intuition, quelle sorte de douche glacée il se donne à lui-même au plus chaud de l'inspiration. Il n'est pas davantage romantique par ses préférences littéraires. Les innombrables citations qui émaillent son œuvre prouvent à quel point il est classique de culture et de goût. Parmi ses livres de chevet, il a mis Platon, Horace, Sénèque, Vauvenargues. Il est classique encore par son style sobre et précis, par le soin qu'il a pris de défendre l'allemand contre les méfaits des méchants écrivains. Ajoutons qu'il diffère du romantisme sur les points même de doctrine qui l'en rapprochent le plus. S'il a mis l'intuition au-dessus de la connaissance discursive, il a toutefois maintenu à la raison ses droits dans le domaine qu'il lui réserve, la conquête et la connaissance du sensible. Il a pu reprendre à son compte la maxime de Sénèque : « *Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi.* » Enfin, si son pessimisme même est romantique d'accent, il ne l'est pas en théorie; il est quelque

chose de beaucoup plus profond et de plus logique. Celui des romantiques n'est au fond qu'un amour découragé de la vie ; il aspire à la volupté, il idéalise la sensualité, vante les droits de la passion, met l'amour sur un autel. Le pessimisme de Schopenhauer est radical. C'est la vie même qu'il veut anéantir : il est volonté de néant.

§ 2. — Les Sciences naturelles.

Aux origines que nous venons d'étudier, on peut rattacher deux sources d'inspiration auxquelles ont puisé en commun Schopenhauer et les romantiques : l'étude des sciences naturelles et une curiosité sympathique à l'égard de la religion.

Le dix-huitième siècle a manifesté pour la physique une prédilection à peu près exclusive. Il était dominé par le souvenir de Descartes, de Huyghens et surtout de Newton. Kant exprime encore la croyance unanime de son temps, quand il aperçoit dans la physique newtonienne le type achevé d'une science mécanique et toute rationnelle de la matière. Cependant la seconde moitié du siècle a vu naître deux sciences nouvelles, la chimie et la biologie. Et, si l'on n'aperçoit pas encore la parenté intime des deux sciences, du moins semblent-elles déjà offrir ce trait commun de faire pénétrer la curiosité humaine à des profondeurs où le physicien, uniquement préoccupé des changements extérieurs des corps, n'atteint pas; elles font entrevoir des forces inconnues, affinité moléculaire, force vitale, corrélation organique. Pour expliquer cette complexité, la simplicité du mécanisme cartésien ne suffisait

plus. Une forêt touffue se révélait au delà du jardin géométrique, à la française, des physiciens. La génération contemporaine de la Révolution en fut profondément frappée. Et ce ne sont pas seulement les romantiques qui se sont tournés avec une curiosité anxieuse vers les problèmes de la vie; il serait trop aisé de montrer ce que doit le panthéisme naturaliste de Gœthe aux sciences naturelles de son temps; mais il reste vrai que les romantiques ont été préoccupés au plus haut point de la « philosophie de la nature », qu'ils ont été pénétrés du sentiment de l'universalité de la vie. Schopenhauer, à cet égard, est bien encore de la génération de Novalis et de Schlegel. Mais il ne s'est pas contenté de recueillir l'écho lointain des théories nouvelles ; il a voulu se faire une compétence de savant. Rappelons-nous qu'à Gœttingue il s'est d'abord fait inscrire à la faculté de médecine; que, par la suite, à Berlin surtout, il a fréquenté le laboratoire des naturalistes plus encore que les leçons des philosophes, qu'il a même manié le scalpel de l'anatomiste. Il lit alors Linné, Buffon, De Luc, Cuvier, Oken. Plus tard, il se tiendra au courant des recherches les plus récentes. S'il découvre tardivement Bichat, pour lequel il se prend d'enthousiasme [1], il connaît, à mesure qu'ils paraissent, les travaux des physiologistes de toute la première moitié du siècle, des Français et des Anglais surtout, Cabanis, Geoffroy Saint-Hilaire, Magendie, Flourens, Milne-Edwards, Charles Bell, Marshall Hall [2]. Et ce n'est pas là chez lui curiosité d'amateur; il écrit, en 1852, à Frauenstaedt : « La physiologie est le sommet de toute science de la nature et son

1. Lettre à Frauenstaedt, 12 oct. 1852 (Griseb., *Lettr.*, p. 220).
2. Voir le catalogue de sa bibliothèque, *Ed. u. Ined.*, p. 161-66.

plus obscur domaine. Pour pouvoir en parler, il faut, dès l'université, suivre sérieusement le cours entier de toutes les sciences naturelles, et les conserver ensuite toute la vie devant les yeux. Alors, on sait vraiment de quoi il retourne : sinon, non[1]. » Au reste, nous avons dit déjà qu'un de ses ouvrages, *La Volonté dans la Nature*, n'a d'autre objet que de montrer l'accord de sa doctrine avec la science de son temps ; et nous aurons lieu d'y revenir.

§ 3. — La Religion.

Il peut sembler plus paradoxal de parler des sources religieuses de la philosophie de Schopenhauer. Il n'est pas de système plus franchement athée. Quant à la vie du philosophe, à part un baptême et une confirmation de pure forme, nous avons dit qu'on n'y relève aucun acte extérieur proprement religieux. Élevé par un père voltairien et une mère indifférente, Schopenhauer a vécu en libre penseur; il est mort dans l'impénitence finale. Au point de vue intérieur, on ne saurait dire qu'il ait éprouvé aucune émotion expressément religieuse, adoration, amour ou résignation. L'intuition, si clairvoyante chez lui, de la douleur universelle, est traversée de trop d'ironie, imprégnée de trop d'amertume, trop désespérée enfin, pour laisser place au sentiment religieux. Et cependant il doit beaucoup aux religions, au bouddhisme et presque autant au christianisme. Il appartient à une

1. Lettre citée, p. 219. Cf. Lettre au même, du 12 sept. 1852, *ibid.*, p. 217 : « Je vous en prie, n'écrivez rien sur la physiologie dans son rapport avec la psychologie, sans avoir converti Cabanis et Bichat *in succum et sanguinem.* »

génération que la « philosophie des Lumières » ne satisfaisait plus. Celle-ci, à vrai dire, avec Reimarus, Mendelssohn et Lessing, n'avait pas affiché l'incrédulité frondeuse de l'Encyclopédie; mais elle extrayait des credos confessionnels une religion raisonnable et accommodante, elle interprétait, au moyen d'une exégèse facile, les mystères de la Révélation. C'était une sorte de protestantisme laïque et tolérant, court de dogmes et pauvre de sentiment. Le romantisme ne manqua pas d'étendre au domaine religieux la réaction antirationaliste dont il a donné le signal. Il rend ses droits au cœur; Schleiermacher, par exemple, le « théologien du romantisme », voit dans l'émotion religieuse le sentiment immédiat qu'éprouve un être fini de sa relation avec l'infini[1]. Dès lors, elle a son rôle nécessaire à côté de la science et de l'art, pour établir la place de l'homme dans les choses. Parfois même, le naturalisme panthéiste de Gœthe prend un accent religieux; la nature « rude et douce, aimable et terrible » y prend les allures d'un Jéhovah.

Ainsi la pensée de Schopenhauer s'est éveillée dans un milieu sinon croyant, du moins imprégné de religiosité et de mysticisme. Nous aurons plus tard à préciser ce qu'il a pensé de la religion et, en particulier, du christianisme; contentons-nous pour l'instant de rappeler ce qu'il en a connu et aimé.

Il a lu, mais il ne cite guère l'Ancien Testament, sauf le plus sombre des livres de la Bible, l'*Ecclésiaste*. Il faut bien le dire, sa haine des Juifs[2] lui ferme l'intelligence du judaïsme et de l'Écriture en général. Il n'a vu dans la

1. *Ueber die Religion*, 1799, 4e éd. 1831.
2. Voir à ce sujet, *Memor.*, p. 168, et *Parerga*, II, § 32, W., V, p. 270 et suiv.

religion des Hébreux que le type achevé de la métaphysique qui lui répugne entre toutes, le théisme, pis encore, le monothéisme, avec le créationnisme et l'optimisme, qui en sont les corollaires logiques[1]. En revanche, il a bien lu, relu et largement cité les Évangiles, même les Apocryphes, et l'Épître aux Romains. Il se plaît à y retrouver des dogmes avec lesquelles sa propre morale « s'accorde entièrement[2] ». L'Évangile n'a-t-il pas, au rebours de la morale hellénique, enseigné que la nature est radicalement mauvaise et qu'il s'en faut affranchir; que sauver sa vie, c'est vraiment la perdre, et qu'il n'est de salut que dans le renoncement, l'abnégation et la chasteté? En un mot, par une affinité toute spontanée, ce que Schopenhauer a admiré dans le christianisme, ce sont les côtés les plus sombres de la doctrine, ceux que le luthéranisme a mis au premier plan, le dogme de la chute, la prédestination, l'ascétisme; c'est encore l'irrationalisme et la croyance aux voies mystérieuses de la grâce. Aussi les livres chrétiens qu'il pratique le plus, après l'Évangile, ce ne sont point ceux des Pères ni des scolastiques, car la métaphysique chrétienne lui paraît un tissu « d'absurdités » fâcheusement empruntées au judaïsme; ce seront ceux des ascètes et des mystiques, ces grands praticiens de l'intuition. La lecture de ses ouvrages témoigne qu'il a lu de fort près Plotin, Eckart, Tauler, la *Deutsche Theologie*[3], Angelo Silesio, Giordano Bruno, Jacob Bœhme, Bunyan et Mme Guyon.

1. *Par.*, I, *Fragm. zur Gesch. d. Philos.*, § 13, t. IV., p. 150 et suiv.
2. *Monde*, I, § 710, W., I, p. 521-522 et *Supplém.*, IV, 48, t. II, p. 736.
3. Petit ouvrage mystique allemand, écrit au XVe siècle par un auteur inconnu, mais visiblement inspiré d'Eckart, et retrouvé au XVIe siècle par Luther.

§ 4. — L'Indianisme.

Des sources chrétiennes aux sources indianistes de la pensée de Schopenhauer, la transition serait facile quand bien même le philosophe n'eût pas pris soin de nous l'indiquer à mainte reprise. Pessimisme et ascétisme chrétiens lui semblent identiques, quant au fond, à la métaphysique et à la morale des Védas et du Bouddha[1]. Telle page des *Torrens* de Mme Guyon lui paraît reproduire « mot pour mot » une page de l'*Oupnekhat*[2]. Il allait plus loin. Ce philosophe, qui témoigna pour l'histoire, et surtout pour l'érudition, d'un mépris assez cavalier, ne craint pas de risquer, sur l'origine du christianisme, une hypothèse hardie. De même qu'il soupçonne Platon d'avoir emprunté aux Juifs son théisme optimiste[3], de même, il conjecture qu'il faut remonter jusqu'à l'Inde, en passant par l'Égypte, pour retrouver la source authentique de l'Évangile[4], et il espère que la science ne tardera pas à démontrer cette filiation.

Mais, au moment où Schopenhauer s'initia à la littérature indianiste, l'orientalisme naissait à peine[5]; l'india-

1. Cf. surtout *Parerga*, II, § 179, W., V, p. 401 et suiv.
2. *Ibid.*, *Supplém.*, IV, 48, t. II, p. 722.
3. *Ibid.*, *Crit. de la philos. kant.*, W., I, p. 619.
4. *Ibid.*, *Supplém.*, IV, 41, t. II, p. 573 et surt. *Parerga*, II, § 179, W., V, p. 399.
5. Quelques dates pour fixer les idées. Avant le XVIIIe siècle, quelques missionnaires avaient bien appris le sanscrit pour discuter avec les brahmines; mais ils ignoraient la littérature. Ce sont les Anglais qui, après l'occupation de l'Inde, organisèrent les études indianistes. William Jones (1746-1794) fonde à Calcutta la Société asiatique et introduit en Europe les premières traductions (anglaises) d'œuvres sanscrites : la *Çacountala*, de Kalidâsa (1789), les *Lois de Manou* (1794). Bientôt, son compatriote Colebrookes publie le *Digeste des*

nisme, en particulier, datait tout au plus d'un quart de siècle; les Allemands, qui devaient prendre avec Bopp une si belle revanche, s'y étaient ouverts les derniers. Une fois de plus, nous retrouvons ici l'influence du romantisme. Car ce sont bien les romantiques qui ont le plus contribué à acclimater l'indianisme en Allemagne. N'était-ce pas pour eux, aussi bien que le retour aux formes d'art du moyen âge et au catholicisme, le meilleur moyen de discréditer le culte exclusif de l'hellénisme et l'esthétique classique? Ils aimaient à retrouver, dans les formidables poèmes de l'Orient, l'esquisse agrandie, ou plutôt la charge outrancière de leur propre vision du monde, l'illusion de l'être, l'unité vivante des choses, la douleur de vivre. Frédéric Schlegel apprend le sanscrit et publie, en 1808, cet *Essai sur la langue et sur la philosophie des Indiens*[1], qui est non seulement l'une des premières tentatives de grammaire comparée, mais encore la première étude philosophique sur le panthéisme de l'Inde et contient la première traduction allemande de fragments du *Ramayana* et du *Bhagavadgita*.

L'indianisme n'avait donc, au moment où Schopenhauer commença à s'y intéresser, qu'une assez mince littérature.

lois hindoues (1800) et des *Lettres sur l'Inde*. En France, Anquetil-Duperron, déjà célèbre pour avoir ressuscité la langue de Zoroastre et le *Zend-Avesta*, avait pu traduire en français, sous le titre d'*Oupnekhat*, et d'après une version parsi, quelques-unes des plus belles Oupanichads. En Allemagne, G. Forster publia une version allemande de la traduction anglaise de *Çacountala* (1791). Ce livre eut le privilège d'enthousiasmer Herder et de provoquer ses *Lettres sur un drame oriental* (*Zerstreute Blätter*, 1792). En 1797, Hüttner traduisait les *Lois de Manou*, d'après la traduction de W. Jones. Enfin Frédéric Schlegel aborda lui-même l'étude du sanscrit, qu'il vint apprendre en Angleterre avec Alexandre Hamilton et, à Paris, avec le conservateur des manuscrits orientaux, Langlès (1803-1804).

1. Heidelberg, 1808. Il en a paru une traduction française de Masure, Par., 1837.

Un heureux hasard voulut qu'il le connût au moment précis où il pouvait en recevoir l'impression la plus profonde. C'était à la fin de 1813, durant son dernier séjour à Weimar, alors que, ses études achevées, il commençait à ébaucher son propre système. Il rencontra, dans l'entourage de Gœthe, un fervent de l'orientalisme, Frédéric Maier, conseiller de légation de la principauté de Reuss, qui lui révéla la littérature de l'Inde. Ceux qui, comme Foucher de Careil, ont vanté le service rendu à Schopenhauer par le « célèbre orientaliste » Fr. Maier[1], ont été dupes de cette illusion qu'un grand effet suppose une grande cause. En fait, Maier n'était qu'un amateur, chez qui des relations personnelles avec Herder avaient éveillé un goût très vif pour la civilisation et la littérature des peuples de l'Orient. Ce sont les idées de Herder qu'il avait reprises, sans originalité, dans les ouvrages, aujourd'hui fort oubliés, qu'il a consacrés à la mythologie comparée[2]. Mais, à défaut d'originalité, c'était un enthousiaste que la lecture des poèmes de l'Inde ancienne avait transporté. Comme les romantiques, il éprouvait une « horreur sacrée » en songeant à ces mythes qui, par leur antiquité même, nous aident à remonter « jusqu'aux profondeurs insondables de l'Être primitif[3] », et c'est là une pensée que Schopenhauer reprendra presque dans les mêmes termes[4].

1. Foucher de Careil, *ouvrage cité*, p. 308.

2. Notamment dans son *Allgem. mytholog. Lexikon*, 2 vol (inachevé), 1803-1804, et dans son *Mytholog. Taschenbuch, oder Darstellung u. Schilder. der Mythen, religiös. Ideen u. Gebräuche aller Völker*, 1811-1813; enfin dans son *Brahma*, 1818.

3. Sur ces citations, et sur Fr. Maier en général, voir Schem., p. 440 et suiv.

4. Par exemple dans la lettre à von Doss, du 27 février 1856 (*ibid.*, p. 291).

A l'encontre de Herder, il aperçoit dans la philosophie de l'Inde, non pas l'origine d'un progrès, mais la forme la plus haute à laquelle se soit élevée la sagesse humaine : et cela encore est un thème favori de Schopenhauer.

Il est donc difficile d'exagérer l'importance qu'ont eue pour notre philosophe ses relations passagères avec Fr. Maier. Aussi bien l'a-t-il reconnu de bonne grâce[1]. Mais, tout aussitôt, il remonte lui-même aux sources. La connaissance du français et de l'anglais lui permet d'atteindre des textes dont il n'existait pas encore de version allemande. Une note de la première édition du *Monde*[2] nous fixe de la façon la plus précise sur les lectures indianistes dont il a tiré parti, de 1814 à 1818. C'est d'abord l'*Oupnekhat,* traduit par Anquetil Duperron[3], la *Mythologie des Indous,* de Mme de Polier[4], l'*Asiatisches Magazin,* de Klaproth[5], les *Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu*, de W. Jones, dans la version allemande de Hüttner, enfin le grand recueil inauguré à Londres, en 1806, *Asiatic Researches*. Plus tard, il ne cessera de se tenir au courant de l'indianisme, comme en témoigneront la seconde édition du *Monde* et les *Parerga*. Sa bibliothèque, quand il mourra, ne comprendra pas moins de quatre-vingts ouvrages consacrés aux doctrines de l'Orient, et quelques-uns fort récents, le *Manual of Buddhism,* de

1. Dans une lettre à Édouard Erdmann, *ibid.*, p. 332.

2. W., t. I, p. 497-498.

3. *Oupnekhat, id est secretum tegendum* (traduction latine d'une version persane de 50 Oupanichads), 2 vol., Strasbourg, 1801-1802.

4. Mar. Elis. de Polier, *Mythol. des Indous, travaillée sur des manuscrits authentiq. exportés de l'Inde par le colonel de Polier*, 2 vol., Roudolstadt, 1809.

5. 2 vol., Weimar, 1802.

Spence Hardy[1], le *Nirvana indien,* d'Obry[2]. Mais l'*Oupnekhat* restera son livre de chevet, sa « bible », « consolation de sa vie et de sa mort[3] », et l'une des meilleures joies de sa vieillesse sera d'acquérir une statuette thibétaine du Bouddha[4].

Quelle est au juste la dette de Schopenhauer à l'égard de l'indianisme? A première vue, on pourrait être tenté de la réduire à peu de chose. Beaucoup des conceptions dont il se plaît à chercher l'origine dans cette littérature s'offraient à lui dans des doctrines plus proches et plus récentes. Il trouvait l'ascétisme et le mysticisme dans la tradition chrétienne, la métempsycose chez Platon, le panthéisme chez Spinoza, enfin la théorie de l'identité de l'objet et du sujet, plus proche de lui encore, chez Fichte et chez Schelling; et, sans doute, on ne saurait sans arbitraire dessiner la limite mutuelle de ces diverses influences. Cependant, si l'on tient compte de la date précise à laquelle Schopenhauer s'est initié à l'indianisme, il faut bien reconnaître que l'influence qu'il en a reçue a été décisive. Il consignait, dès 1816, cette note qu'on peut croire d'autant plus sincère qu'elle n'était pas destinée à la publicité : « Je ne crois pas, je l'avoue, que ma doctrine aurait pu se constituer avant que les Oupanichads, Platon et Kant aient pu jeter ensemble leurs rayons dans l'esprit d'un homme[5]. » Cet aveu est précieux; il nous montre que, deux ans avant d'achever le *Monde,*

1. Londres, 1853.
2. Amiens, 1856.
3. *Parerga*, II, § 184, W., V, p. 418.
4. Cf. Lettres à Frauenstaedt, 7 avril et 6 juin 1856, Grisebach, *Lettre*, p. 322 et 335.
5. *Nouv. Paralip.*, N., IV, p. 343.

Schopenhauer mettait déjà les Hymnes de l'Inde ancienne sur le même pied que les deux seules philosophies dont il ait jamais reconnu l'influence. Il est même possible de remonter plus haut. Une autre note, de 1814, prouve qu'il a déjà pris à son compte cette sentence de *Oupnekhat*[1], qui deviendra le *motto* du quatrième livre du *Monde : Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.* « Dès l'avènement de la connaissance, l'amour s'éloigne[2]. » En d'autres termes, comme l'explique le contexte, dès que le savoir a pénétré l'illusion du monde dans lequel le vouloir s'objective, celui-ci s'anéantit lui-même. Toute la théorie des rapports de la représentation et du vouloir est en germe dans cette demi-page. Que si, d'ailleurs, on compare de près la première édition du *Monde* à la dissertation sur la *Raison suffisante,* on ne peut manquer d'être frappé de cette remarque que, exception faite de la théorie des idées, qui est d'origine platonicienne, tous les thèmes nouveaux ajoutés par le grand ouvrage de 1818 à la thèse de 1813 se retrouvent dans les *Védas,* les *Oupanichads* ou dans la doctrine bouddhique. La *Raison suffisante* n'était guère qu'une théorie de la représentation et de la causalité; la volonté n'y est envisagée que comme « principe éthique ». On n'y trouve pas encore de théories telles que l'illusion universelle, l'unité substantielle des êtres, la suppression du vouloir, la morale de la pitié, le Nirvâna. Or si, encore une fois, bon nombre de ces thèmes n'étaient pas chose nouvelle au moment où l'ancien Orient fut révélé à l'Europe, il n'en reste pas moins qu'ils forment, dans leur ensemble, un système sans équivalent dans les doctrines

1. T. II, p. 416.
2. *Nouv. Paralip.*, N., IV, p. 198.

de l'Occident, et dont aucune philosophie n'a plus approché que celle de Schopenhauer.

Notre philosophe doit donc beaucoup à l'indianisme ; il lui doit, notamment, plus qu'au christianisme, dont son système excluait logiquement deux thèses essentielles, l'existence d'un Dieu paternel et l'immortalité personnelle. Gardons-nous, cependant, d'exagérer cette influence. Schopenhauer trouvait dans la littérature de l'Inde une extraordinaire richesse de thèmes à philosopher, mais non une philosophie. On peut dire de tous ces écrits ce qu'il a dit lui-même des Védas : « Ils n'ont pas de forme scientifique ; il n'y a ni progrès, ni développement, ni véritable unité... Ce sont, pour ainsi dire, des oracles pleins de profonde sagesse, mais obscurs, isolés et allégoriques[1] ». A cette obscurité, il fallait substituer la « pleine clarté[2] » ; à cette dispersion, l'unité d'un système ; à ces images, des déductions rationnelles. Cette forme proprement philosophique, il ne pouvait l'emprunter ni au romantisme, ni aux religions, mais aux philosophes proprement dits, dont il nous reste maintenant à déterminer l'influence.

§ 5. — Les sources philosophiques. — Gœthe.

Le problème devient ici plus délicat. Autant Schopenhauer était disposé à se reconnaître tributaire des sciences, du christianisme et de l'indianisme, autant il était peu soucieux, Platon et Kant exceptés, de revendiquer des titres de filiation philosophique. La lecture d'un ouvrage de Crusius[3], où il

1. *Leçons.*, N., II, p. 30.
2. Gw., p. 227.
3. *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, 1745.

eut la surprise de retrouver deux des principales thèses de son système, lui arracha cette exclamation irritée, qu'on a retrouvée sur un cahier de 1821 : *Pereant qui ante nos nostra dixerunt*[1] ! Et quand, plus tard, l'un des derniers disciples, David Asher, s'avisa de retrouver les antécédents de la philosophie de la volonté, le maître accueillit d'assez mauvaise grâce ce zèle apostolique. Il avait écrit cependant, en 1816, alors qu'il apercevait plus clairement le lien qui rattachait à ses lectures ses conceptions naissantes : « On trouve des traces de ma doctrine dans presque toutes les philosophies de tous les temps : Non seulement dans les Védas, chez Platon et chez Kant, dans la matière vivante de Bruno, de Glisson et de Spinoza, et dans les monades endormies de Leibnitz, mais absolument dans toutes les philosophies, les plus anciennes et les plus récentes ». Et il se vantait seulement d'avoir dégagé cette doctrine des « absurdités », des « formes baroques » qui la dissimulent chez ses devanciers[2].

Y a-t-il contradiction entre ces deux attitudes ? En aucune façon ; car autre chose sont les antécédents d'une philosophie, autre chose les sources réelles dont elle découle. Les lignes qu'on vient de lire nous mettent en garde contre la tentation d'écrire, pour expliquer la genèse du *Monde comme volonté*, une histoire des théories de la volonté. Il serait trop facile de montrer que la tradition intellectualiste, dont nous esquissions plus haut le développement, a toujours été traversée pour un courant plus ou moins apparent de volontarisme. Au delà de Bruno, de Spinoza et de Leibnitz, on en trouverait les premières

1. *Memor.*, p. 253.
2. N., IV, p. 342.

traces dans la φύσις d'Aristote, dans le τόνος des Stoïciens. Mais, précisément parce qu'elle serait trop facile, la tâche serait vaine et ne nous apprendrait rien sur les origines précises de la pensée de Schopenhauer.

Faut-il donc nous en tenir aux propres déclarations du philosophe et admettre que, seuls avec les Védas, Platon et Kant ont été ses maîtres? N'est-il pas surprenant que, dans cette liste, il n'ait pas au moins réservé une place à Gœthe? Nous avons vu quel accueil lui a fait le poète à Weimar. De cette rencontre, Schopenhauer a gardé un souvenir ineffaçable. Il n'a jamais parlé de Gœthe qu'avec admiration ou respect; il le met au petit nombre des hommes d'élite en qui il n'a rencontré ni sottise, ni méchanceté, ni bassesse[1]. A en juger par les citations, il n'est pas un écrivain qui lui soit plus familier[2]. Des vers, empruntés au premier *Faust* surtout et aux *Poèmes,* émaillent ses livres et ses entretiens. Aussi bien, avec un peu d'ingéniosité, ou simplement de patience, on trouverait sans peine dans l'œuvre de Gœthe telle idée voisine de telle autre du *Monde;* dans tel sarcasme des *Parerga,* on peut, si l'on veut, entendre le ricanement de Méphisto. Car il y a tout, dans Gœthe, le pessimisme, la théorie aristocratique du génie, l'opposition du génie intuitif et de la raison raisonnante. Un critique allemand n'a pas manqué de se livrer à ce petit travail de découpage et de juxtaposition, et il en a conclu naïvement que tout Schopenhauer est dans Gœthe[3]. Mais qu'on y prenne garde; précisé-

1. *Gespr.*, p. 118. Cf. *Memor.*, p. 221-227.

2. La liste seule en occupe 5 pages dans le *Schopenhauer-Register* de Hertslet.

3. A. Harpf, *Schop. u. Gœthe, ein Beitrag Zur Entwicklungsgesch. der Schopenh. Philos.*, dans les *Philos. Monatshefte*, t. XXI, 1885, 449-479.

ment parce que tout est dans Gœthe, pareil rapprochement ne prouve rien sur la filiation historique des idées. Il suffit d'étudier de près les citations empruntées par Schopenhauer à Gœthe, pour se rendre compte qu'en celui-ci celui-là n'a vu qu'un poète. Ce qu'il lui emprunte, tout comme à Horace ou à Shakespeare, ce sont des épigrammes, des maximes morales, de piquants aphorismes, ou encore de mélancoliques réflexions. S'il a, comme toute sa génération, subi l'influence de Gœthe, ç'a été l'une de ces actions diffuses dont il est impossible de fixer l'effet et l'étendue. Sans doute il a pu écrire, à propos de la *Théorie des couleurs*, qu'il avait été, en l'écrivant, « l'élève personnel » de Gœthe[1], car c'était le poète qui l'avait décidé à corriger les théories de Newton. Mais c'est tout justement à l'occasion de ce même problème que Schopenhauer a clairement indiqué ce qu'il voyait en Gœthe : « C'était un poète, non un philosophe; c'est-à-dire qu'il n'était pas animé, — ou possédé, comme on voudra, — du désir d'atteindre les derniers principes et la liaison la plus intime des choses[2] ». Et il précise : ce qui arrêtait Gœthe sur le chemin de l'explication philosophique, c'était « cette étonnante *objectivité* de son esprit, qui imprimait à toutes ses poésies le sceau du génie », mais l'empêchait aussi de se placer au point de vue du philosophe, qui est essentiellement celui du sujet. Le poète se transporte dans les choses pour les mieux saisir : le philosophe les ramène à lui; ou bien, dans les choses, c'est encore lui qu'il trouve. C'est le point de vue du philosophe que Schopenhauer avait adopté dès le moment où il reprenait, après Gœthe, l'étude

1. Introd. à la *Théorie des couleurs*, W., VI, p. 19 ; cf. p. 15-16.
2. *Parerga*, II, § 103; t. V, p. 198.

de la couleur; et la divergence intellectuelle des deux penseurs s'accusa si nettement que de cette époque date le refroidissement de leurs relations.

§ 6. — Spinoza. — Schelling. — Fichte.

Hâtons-nous d'arriver aux sources proprement philosophiques du système de Schopenhauer. Parmi celles qu'il n'a point reconnues, il en est une, au moins, qu'il nous faut retenir. Comme tous les penseurs de la génération romantique, et à la différence de Kant, Schopenhauer a beaucoup pratiqué Spinoza. Avec Kant et Platon, c'est le penseur qu'il a le plus souvent cité, et, si le géométrisme outrancier, si le théisme, si l'optimisme judaïque de l'*Éthique* lui inspirent une violente aversion[1], il ne reconnaît pas moins à l'auteur le mérite d'avoir nettement rompu avec le double dualisme cartésien de la matière et de la pensée, du monde et de Dieu, c'est-à-dire, en somme, d'avoir préparé la voie au monisme[2]. Il aperçoit, dans sa doctrine, « du vrai et de l'excellent », notamment cette idée que l'éternité est, de la part du sujet conscient, l'objet d'une expérience intime[3]; il reconnaît, dans la *cognitio tertii generis sive intuitiva,* l'analogue de sa propre théorie de l'intuition intellectuelle[4]. Sans pouvoir entrer ici dans plus de détails, on peut assurer qu'en dépit de divergences profondes, le spinozisme a constamment préoccupé Schopenhauer, qu'il éprouve à tout moment le besoin

1. Cf. *Monde,* I, § 16; W., I, p. 123; II, *Supplém.*, 4, W., II, p. 54; 17, p. 197; p. 694; 50, p. 759-761. — *Parerg.*, I, 47, W., IV, p. 18 et 41-42.
2. *Monde*, II, *Supplém.*, 50, p. 761.
3. *Ibid.*, II, 41, p. 572.
4. *Ibid.*, I, § 34, t. I, p. 245.

de prendre position à l'égard d'une philosophie qui est à la fois, pour lui, le type le plus achevé de l'intellectualisme qu'il s'agit de ruiner, et le modèle le moins imparfait du monisme qu'il s'agit d'instaurer.

Mais l'influence de Spinoza n'est encore que secondaire[1], et même, à certains égards, négative. Plus proche de lui, dans la génération philosophique qui précède la sienne, n'a-t-il pas rencontré, par surcroît à l'action diffuse du romantisme, des influences positives et plus décisives? Il ne saurait être évidemment question de Hegel, que Schopenhauer semble avoir moins connu que détesté. Mais, à Gœttingue, il a lu Schelling[2]; à Berlin, il a entendu Fichte. Qu'a-t-il gardé de leur enseignement?

On lit dans une note écrite après 1832 : « Fichte et Schelling sont en moi, mais non pas moi en eux, c'est-à-dire que le peu de vérité qu'enferment leurs doctrines est contenu dans ce que j'ai dit[3]. » On est en droit de se demander si la sincérité ordinaire de Schopenhauer n'est pas ici en défaut, si la violence de ses ressentiments contre les « professeurs » ne compromet pas l'exactitude de ses souvenirs. En ce qui concerne Schelling, il l'a lu de fort près, ainsi qu'en témoignent les notes, — une cinquantaine de pages, — publiées par Grisebach[4]. Or il trouvait dans la Philosophie de la Nature plus d'un thème que devait plus tard développer son propre système; et, avant tout, l'idée maîtresse : le fond de l'être est volonté. « *Wollen ist*

1. Elle nous semble avoir été fort exagérée par Sam. Rappaport, dans son vol. : *Spinoza u. Schop.*, Berlin, 1899.

2. Ainsi qu'en témoigne le livre de prêt de la bibliothèque universitaire. Cf. Schem., p. 534.

3. N., IV, p. 346.

4. N., III, p. 122-171.

Ursein », avait dit Schelling dans les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* (1809)[1], et, dans leur participation à cette volonté unique, les êtres particuliers lui avaient paru foncièrement « identiques ». Mais voici des rapprochements plus précis. Déjà Schelling considère le corps comme l'objet immédiat de la volonté. Dans l'*Esquisse d'un système de philosophie naturelle* (1799), il soutient que l'esprit humain est placé au centre d'un double organisme : le corps, objet d'expérience immédiate, et la nature, médiatement aperçue à travers le corps. Le corps apparaît ainsi comme l'organisme visible de l'esprit. Schelling esquissait aussi la théorie des divers « degrés de l'absolu » ; il voyait dans la pesanteur la « première puissance » de la matière ; dans la lumière, la seconde ; dans les organismes, la troisième. Il contestait aussi que l'organique se ramenât à l'inorganique, et, avec Cuvier contre Lamarck, admettait qu'entre les divers échelons de la classification des vivants il y a progrès absolu. Toutes ces conceptions, nous les retrouverons chez Schopenhauer, et d'autres encore, telle, que la fameuse « loi de polarité » et la concurrence des « idées » entre elles, en un mot tout le naturalisme mystique dont se sont grisés les romantiques, et qu'on retrouvera plus clair, assagi, plus nourri de science, dans le *Monde* et dans la *Volonté dans la Nature*[2]. On a peine à n'attribuer ces ressemblances qu'au développement spontané du système de Schopenhauer, si l'on songe surtout qu'il a commencé à lire Schelling, en

1. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, 1856 et suiv., 1re série, t. VII, p. 350.

2. Voir, pour plus de détails, P. Wapler, *Die Geschichtl. Grundlagen der Weltansch. Schopenhauers*, in *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, t. XVIII, 1905, p. 382 et suiv.

1810, avant tout autre philosophe, alors que la lecture de Kant et l'enseignement de Schulze ne l'avaient pas encore exercé à l'attitude critique. Mais combien vive est la réaction ! Les premières notes sur Schelling remontent au premier séjour à Berlin, à l'hiver 1811-1812. Elles nous montrent déjà Schopenhauer entièrement dégagé de l'influence du maître. Non pas qu'il rejette les thèmes qu'on vient de relever; il lui arrivera, au passage, d'en souligner la vérité[1]. Mais avec quelle verdeur il relève la « confusion », les « abus de concepts », les « mensonges cyniques », les « sophismes impudents » de cette philosophie, où il ne voit plus qu'un rêve pesant, traversé de lueurs de raison. Aussi bien, si l'on envisage les points de contact des deux philosophies, en se plaçant au centre des deux systèmes, les différences frappent jusque dans les ressemblances. Chez Schelling, en effet, la volonté est sans doute l'élément premier des choses et devance la genèse de l'entendement; mais elle tend vers l'entendement comme vers la fin qui l'attire; c'est Dieu réalisant progressivement tout ce qu'il renferme en puissance. En disant : « la Nature est *a priori* », c'est-à-dire antérieure à toute expérience, Schelling entend qu'elle est productivité et qu'elle porte en son sein l'esprit endormi. Il a pu écrire : « L'entendement est proprement la volonté dans la volonté[2] », c'est-à-dire ce qu'il y a de plus intérieur, de plus essentiel au vouloir. Nous voici loin du vouloir-vivre radicalement aveugle de Schopenhauer. — Et du même coup nous sommes loin de son pessimisme.

1. Voir, par exemple (N., III), les notes sur l'éternité (p. 125 et 128), sur la liberté (133), sur la vie des corps célestes (137), etc.

2. Schelling, *op. cit.*, p. 359.

Car, chez Schelling, le mal n'est qu'un moment provisoire du développement de la nature ; il procède de la dualité engendrée dans l'absolu par l'intervention de l'esprit. Mais ce divorce n'est pas définitif, et l'esprit, principe de désordre à l'origine, rétablit dans les choses l'ordre et l'amour ; il rend consciente la finalité, dégage le parfait de l'imparfait, et réintègre l'identité, mais une identité consciente, dans l'absolu. En un mot, la philosophie de Schelling est un monisme optimiste, dont le dualisme n'est qu'un moment ; le mal n'y est qu'un accident. Il n'est pas même jusqu'à la théorie de la connaissance du corps qui n'accuse entre les deux philosophes plus de divergence que de concordance. Schelling ne voit pas dans le corps, comme l'auteur du *Monde,* l'organe par lequel la volonté se révèle à elle-même. C'est que la volonté est pour lui l'objet d'une intuition intellectuelle. L'entendement, une fois développé, reconnaît la volonté dont il est issu comme une énergie transcendantale. A cet égard, Schelling est bien plus voisin de Kant que de Schopenhauer ; la volonté est encore chez lui un noumène. Nous verrons, au contraire, que, selon Schopenhauer, la volonté est saisie de façon affective dans la perception interne du corps. S'il fallait trouver à cette théorie un pendant, il faudrait la chercher, *mutatis mutandis,* non chez Schelling, mais chez Maine de Biran, que Schopenhauer ne pouvait connaître en 1816.

Il convient donc, croyons-nous, de réduire à peu de chose l'influence, réelle d'ailleurs, de Schelling sur Schopenhauer. Quant à celle de Fichte, elle nous paraît moindre encore. Schopenhauer a entendu Fichte à Berlin, au moment même où il se détachait de Schelling. Les mê-

mes raisons qui le détournèrent de la Philosophie de la Nature l'empêchèrent de subir l'influence de la Théorie de la Science. Il semble pourtant qu'il soit venu à Berlin avec un préjugé favorable en faveur de Fichte, et peut-être exclusivement pour l'entendre, car il se fit inscrire pour tous les cours du célèbre professeur. Aussi bien les réflexions personnelles qu'on trouve en marge des notes prises aux premières leçons sur les « Faits de la conscience » témoignent-elles d'un vif désir de comprendre la pensée du maître[1]. Mais bientôt le ton des notes change; l'étudiant s'irrite contre l'obscurité, la rebutante abstraction des leçons de Fichte, à qui l'envie lui prend de « mettre un pistolet sur la gorge[2] ». Même ton d'impatience dans les notes que lui inspire la lecture des écrits de Fichte[3]. « Fouillis insensé, grossier procédé, contradiction, mauvais goût » ne sont pas les plus violentes des épithètes qu'on y relève. Il s'est ainsi glissé de bonne heure, entre ces deux esprits, un insurmontable malentendu, et l'on prouverait aisément qu'en plus d'un point Schopenhauer a mal compris Fichte. Comment donc Wapler, qui a étudié de près ces erreurs d'interprétation, peut-il admettre encore une influence de Fichte sur Schopenhauer? Sans doute, le moi de Fichte est volonté, mais cette volonté, dans sa source même, est identique à la raison et reste, dans tout son développement, illuminée de raison. A en croire encore Wapler, le « dualisme éthique » de Fichte, c'est-à-dire la morale héroïque qui invite l'homme à s'élever des nécessités de la

1. Wapler (*art. cité*) a reproduit en appendice (p. 531-534) les plus intéressantes de ces notes.
2. *Ibid.*, p. 532.
3. Il a lu tous les principaux. Cf. N., III, p. 98-122.

vie naturelle à la liberté d'une loi autonome, aurait fortement frappé Schopenhauer[1]. Mais, à vrai dire, ce critique n'en fournit point de preuve positive, et il est trop clair que ce dualisme n'est point nouveau chez Fichte; il est au fond de toutes les philosophies pessimistes, des religions ascétiques, et Schopenhauer le trouvait clairement dessiné avant tous autres philosophes chez Kant et chez Platon, c'est-à-dire chez les seuls inspirateurs avoués de son système, auxquels il nous faut enfin arriver.

§ 7. — Kant et Platon.

Les noms de Kant et de Platon reviennent presque à chaque ligne des *Notes* consacrées à Fichte et Schelling. C'est qu'au moment où il les écrivait, Schopenhauer était encore sous l'impression récente des deux grandes philosophies que Schulze avait eu l'heureuse inspiration de lui faire étudier de pair; et l'on est en droit de penser que ce qui a détourné Schopenhauer de Schelling, ce qui l'a empêché de s'attacher à Fichte, ce n'est pas, comme le pense Wapler, son éducation voltairienne[2], ni le médiocre ensei-

1. *Art. cité*, p. 514.

2. Sans doute Schopenhauer a loué avec enthousiasme « le grand, le magnifique, l'« immortel Voltaire » (*Memor.*, p. 519); sans doute il l'a cité souvent. Nous ne partageons pas cependant l'avis de Wapler qui croit retrouver dans la doctrine de Schopenhauer, notamment dans son pessimisme, l'influence très caractérisée du philosophe français. Ce que Schopenhauer aime à trouver chez Voltaire, comme chez La Rochefoucauld, Helvetius, Chamfort et autres censeurs de la nature humaine « qui ont bien connu cette maudite race-là « (Lettre à Osann, 24 mai 1822, Schem., p. 130), ce sont les traits de satire incisifs, c'est le parti pris de déprécier les valeurs conventionnelles dont se dupe l'optimisme. Il lit ces moralistes pour y trouver un écho et un aiguillon de sa propre misanthropie. Mais toute sa philosophie, son pessimisme surtout, viennent à la fois de plus et de moins loin : d'une conception métaphysique de l'être, et du fond même de son caractère.

gnement de Schulze : c'est Kant et c'est Platon; le premier, parce qu'il ruinait définitivement toute métaphysique conceptuelle; le second, parce qu'à défaut des concepts impuissants, il ouvrait à l'intuition l'accès de la chose en soi.

C'est donc au terme de cette exploration des sources de la philosophie qu'il conviendrait d'étudier ce que doit Schopenhauer aux deux principaux inspirateurs de sa pensée. Mais la dette est si manifeste qu'on ne saurait l'évaluer sans empiéter sur l'exposé de la doctrine même du philosophe. C'est pourquoi nous renvoyons cette étude au chapitre suivant, où l'analyse des caractères généraux du schopenhauérisme ne saurait trouver de meilleure introduction.

CHAPITRE V

LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE

§ 1. — Schopenhauer et la critique de Kant [1].

Un problème, selon Schopenhauer, domine toute la philosophie moderne : c'est celui des rapports de l'idéal et du réel. L'antiquité, sans doute, l'a entrevu. Platon a distingué nettement, dans sa théorie des idées, le point de vue de l'apparence et celui du réel ; aussi son œuvre est-elle « la véritable école du philosophe [2] ». Mais, chez Platon même, se dessine une double préoccupation qui va compro-

1. C'est, nous le savons déjà, à l'université de Gœttingue, durant le semestre d'hiver 1810-1811, que Schopenhauer, sur les conseils de Schulze, s'est mis à la lecture de Kant. Les notes fort abondantes que lui a suggérées cette lecture, et dont les plus récentes sont au plus tard de 1813, nous montrent qu'en deux ans il a lu de fort près, la plume à la main, les *Prolégomènes*, qu'il a probablement connus les premiers et qu'il a toujours considérés comme la meilleure introduction à l'étude du Kantisme, les trois *Critiques*, la *Métaphysique de la Nature*, la *Doctrine du Droit*, la *Doctrine de la Vertu*, la *Logique*, l'*Anthropologie*. En revanche, on ne saurait dire s'il a lu la *Religion dans les limites de la Raison pure*. Des nombreux passages qu'il a consacrés à la discussion du kantisme, les plus importants sont d'abord la *Critique de la philos. kant.*, en *Appendice* au tome Ier du *Monde*, W., I, p. 531-677 ; — dans le *Monde* même, les §§ 1-7, 30, 62 et les *Suppléments* correspondants ; — dans l'*Éthique*, les §§ 6-10 ; — dans les *Parerga*, t. I, le § 13 des *Fragments d'hist. de la philos.* (W., IV, p. 38-155); — dans les *Leçons*, N., II, p. 50 et suiv.

2. *Leçons*, N., II, p. 42.

mettre tout le développement de la philosophie jusqu'à la Critique de Kant, et donner naissance aux diverses formes, également stériles, du rationalisme ontologique. D'une part, en effet, Platon attribue au sujet qui connaît le pouvoir d'atteindre la vérité pure par ses propres moyens et indépendamment de toute expérience sensible; d'autre part, ce principe est spirituel, simple et incorruptible; il est l'âme immortelle, il est substance[1]. Ainsi le problème de la substance s'est trouvé, dès l'origine de la spéculation philosophique, étroitement lié à celui de la connaissance, ou, plus justement, avec la solution rationaliste de ce problème. La scolastique tout entière, à la suite d'Aristote, a prêté à l'activité pure du sujet pensant pareil pouvoir de s'élever à la connaissance de la chose en soi par des procédés purement dialectiques.

Or, si Descartes passe à juste titre pour le père de la philosophie moderne, c'est qu'il a, le premier, posé en termes exacts le problème de la connaissance, que les Anciens, Platon lui-même, n'ont qu'obscurément entrevu. Le premier, en effet, il a établi la distinction définitive du sujet et de l'objet. Le *cogito ergo sum* n'a pas d'autre sens. Je ne connais rien de certain que ma propre pensée et ses modes; quel qu'il soit en lui-même, le monde est ma pensée, et rien n'existe pour moi en dehors de cette pensée. Le problème, dès lors, est de savoir quel rapport existe entre l'esprit pensant et le monde pensé, entre l'idéal et le réel[2]. Malheureusement, Descartes s'est hâté de rentrer dans la tradition ontologique, en recourant à l'existence et à la perfection du « bon Dieu » pour garantir la concor-

1. *Parerga*, I, W., IV, p. 60.
2. *Ibid.*, p. 15-16.

dance de la pensée et du réel. Or c'était là, dès le seuil de la spéculation, réintroduire la chose en soi avec son existence nécessaire et ses attributs rationnels; c'était affirmer *a priori*, pour le cas typique de l'existence divine, l'accord cherché de l'être et de la pensée, la possibilité du passage de l'essence à l'existence[1]. Tous les successeurs de Descartes, Spinoza au premier rang, « se traînent[2] » dans l'ornière du substantialisme; et c'est en ce sens que Schopenhauer a pu dire que la scolastique, inspirée par Aristote et fondée par saint Augustin, se prolonge au delà du moyen âge et de Descartes lui-même, jusqu'à la *Critique de la Raison pure*.

Cependant Locke avait préparé la voie à Kant, en notant que certaines qualités « secondes » n'ont aucune réalité en dehors des affections des sens; mais il restait fidèle à la tradition ontologique en réservant la réalité des « qualités premières[3] ». Berkeley alla jusqu'au bout de la voie indiquée par Locke; tout ce que nous appelons objet n'est plus pour lui, au même degré, que perception de l'esprit, *idée*; il est, à ce titre, l' « initiateur », le « père » de l'idéalisme[4]. Mais cet idéalisme « empirique » est encore incomplet; il se borne à affirmer que l'objet est la représentation du sujet, mais il n'analyse pas cette représentation; il ne distingue pas les impressions de leur ordre, la matière de la forme[5]. Hume, enfin, poursuit l'œuvre critique de Locke, en s'attaquant, non plus aux qualités des choses, mais aux lois de leurs liaisons. Il montre, notamment, à l'encontre de la

1. *Parerga*, p. 90.
2. *Ibid.*, p. 87 et *Crit. de la philos. kant.*, W., I, p. 540.
3. *Parerg.*, p. 26-29. Cf. *Notes* sur Locke, N., III, p. 9-11.
4. *Parerg.* I, W., IV, p. 26 et 96.
5. *Monde, Supplém.*, I, W., II, p. 15.

thèse ontologique, que la liaison de cause à effet ne saurait être affirmée *a priori* par un esprit qu'aucune expérience n'aurait informé du mode d'enchaînement des phénomènes. Mais, du coup, « il dépasse le but », en allant jusqu'à nier la valeur objective de la liaison causale elle-même et en la réduisant à une association tout interne d'idées[1].

Le criticisme a mis fin à ces fluctuations, en déterminant de façon définitive la relation de l'idéal et du réel. Cette distinction n'est autre que celle du phénomène et de la chose en soi, qui est, répète Schopenhauer avec insistance, « le plus grand mérite de Kant[2] ». Si, en effet, comme le soutient Kant, nous ne connaissons du phénomène que ce que notre constitution mentale apporte à l'acte de la connaissance, il n'est plus besoin de sacrifier, avec Locke, les qualités secondes dans l'espoir de sauver du naufrage les qualités premières : les unes et les autres appartiennent également au « phénomène de la chose en soi telle qu'elle est saisie par nos facultés[3] ». Kant ne s'embarrasse pas davantage du problème ontologique par excellence, celui de la substance : « Il le dépasse », puisque la substance n'est plus pour lui une chose située hors de l'esprit et que celui-ci s'efforcerait d'atteindre, mais une loi *a priori* de l'esprit lui-même, une forme antérieure à l'accession de toute matière, une catégorie[4]. Même solution au problème de la causalité. Ainsi l'adoption du point de vue critique résout les problèmes les plus divers; mieux encore, elle les absorbe, en faisant passer d'emblée toute la connais-

1. *Parerga, loc. cit.*, p. 32.
2. *Critiq. de la philos. kant.*, W., I, p. 534.
3. *Ibid.*, p. 535.
4. *Parerg.*, I, W., IV, p. 95.

sance du côté du sujet, aussi bien l'étendue des Cartésiens que les qualités primaires et secondes de Locke ou que la liaison causale de Hume ; mais le sujet n'est plus ici ni la table rase de Locke, ni l'organisme susceptible d'habitudes supposé par Hume ; c'est l'esprit muni *a priori* des cadres dans lesquels s'organisera le savoir. Toute connaissance, en tant que telle, est tout entière œuvre active, création « idéale » du sujet. En revanche, la chose en soi, le « réel », est intégralement rejetée hors du sujet ; l'objet pur est inconnaissable ; c'est l'x dont aucune intuition n'est donnée ni possible.

En séparant radicalement le phénomène de la chose en soi, l'empirique du transcendant, Kant a donc bien préparé la ruine de la tradition substantialiste, de la scolastique. Et cependant, à certains égards, il est lui-même un scolastique, et c'est pour n'avoir pas rompu toute attache avec la métaphysique traditionnelle que sa philosophie a donné naissance, chez ses successeurs immédiats, aux « productions monstrueuses » de métaphysiciens en délire, et laissé en suspens l'œuvre même que Schopenhauer s'efforcera d'achever. C'est à dénoncer ces inconséquences du kantisme que Schopenhauer consacre la majeure partie de l'*Appendice* du *Monde*. Il nous faut exposer les plus importantes de ces critiques, dont l'examen permettra de définir avec précision la tâche que s'est assignée notre philosophe.

La première concerne le point de vue même de la philosophie critique à l'égard de la métaphysique. Au fond, Kant reste fidèle à la tradition quand, au début des *Prolégomènes*, il définit la métaphysique : la science de ce qui est au delà de toute expérience possible, c'est-à-dire l'envisage comme

une connaissance de pure raison, indépendante de toute donnée sensible. Contre pareille prétention, la critique remporte sans doute une pleine et facile victoire. Si, en effet, il est démontré qu'il n'y a de science que des intuitions de l'expérience, il devient évident, *a priori*, que la métaphysique, excluant toute donnée des sens, externe ou interne, est impossible comme science. Elle peut être un système logique d'idées, elle cesse d'être une connaissance. Mais la question est de savoir si la définition traditionnelle de la métaphysique doit être maintenue. Cette définition, Kant l'a trop docilement acceptée. Or peut-être les termes « métaphysique » et « connaissance *a priori* » ne sont-ils pas identiques; peut-être peut-on concevoir une métaphysique de l'expérience, ou plutôt une expérience spéciale de la chose en soi, et peut-être ne faut-il pas désespérer de trouver dans le monde lui-même les éléments d'explication du monde[1].

La seconde erreur du kantisme, capitale entre toutes, trahit une fois de plus l'attachement secret de l'auteur de la critique au point de vue du dogmatisme ontologique. Kant ne renonce pas à la chose en soi, et c'est au prix d'une véritable contradiction qu'il la réintroduit dans son système. On sait, en effet, que, pour réfuter l'idéalisme de Berkeley, Kant admet la chose en soi, à titre d'hypothèse nécessaire pour expliquer l'apparition de l'intuition sensible. Or, ainsi que l'avait remarqué déjà le maître de Schopenhauer, G.-E. Schulze, cet expédient conduit à admettre un lien de causalité entre la chose en soi et les phénomènes. Mais qu'est-ce, pour la critique, que la loi de

1. *Critiq. de la philos. kant.*, W., I, p. 545-547.

causalité, sinon une fonction de l'intellect, c'est-à-dire une liaison *a priori*, mais purement subjective, du divers de l'intuition? L'espace et le temps, dans lesquels se déroule la relation de cause à effet, ne sont eux-mêmes que des formes subjectives de l'expérience sensible. Cette liaison n'a donc de sens qu'au sein de l'expérience. Entendue comme une action transitive d'un objet absolu x, extérieur à l'intuition, sur cette intuition, elle perd toute signification critique[1]. Et ce n'est pas seulement l'existence métaphysique du monde extérieur, que la logique du criticisme aurait dû amener Kant à sacrifier; c'est, d'une manière plus générale, celle de l'absolu, de l'inconditionné. Si, en effet, il n'y a de nécessité pour l'entendement que dans la liaison des représentations, il est absurde de chercher au delà de la représentation un clou pour y suspendre la chaîne des relations nécessaires. On ne peut remonter du conditionné qu'au conditionné; par suite, l'existence du réel, relatif aux conditions de la connaissance, n'implique nullement celle de l'être nécessaire. C'est donc l'antithèse de la quatrième antinomie kantienne qui a raison, contre la thèse, d'affirmer l'impossibilité d'une existence nécessaire hors du temps et d'un commencement absolu[2]. De quelque côté qu'on l'envisage, comme cause des phénomènes ou comme objet de connaissance, la chose en soi est un monstre (*Unding*), dont l'entendement ne peut connaître, ni la raison démontrer la réalité; et force sera de l'exclure de toute métaphysique, — à moins qu'on ne puisse établir qu'une certaine expérience est possible de la chose en soi. On le voit, les deux premières objections

1. *Critiq. de la philos. kant.*, p. 554-558.
2. *Ibid.*, p. 611-621.

formulées contre le kantisme se tiennent étroitement et, à vrai dire, n'en font qu'une.

La troisième n'est encore, si l'on peut dire, qu'une variante des deux précédentes. Tandis que Leibnitz n'apercevait, entre les intuitions de la sensibilité et les idées de l'entendement, qu'une différence de degré allant du confus au distinct, de l'obscur au clair, Kant avait radicalement séparé la sensibilité de l'entendement. Dans la première, il croyait trouver une réceptivité toute passive d'impressions; dans l'autre, la spontanéité des concepts. Par la sensibilité, l'intuition est « donnée »; par l'entendement, elle est « pensée ». Or cette distinction aboutit, contre toute attente, à une inextricable confusion. Comment, par exemple, définir, dans la thèse criticiste, l' « objet de la représentation [1] »? Cet objet n'est ni une intuition ni un concept. Sans doute, dit parfois Kant, il est « donné par l'intuition[2] »; mais, parfois aussi, l'entendement est considéré comme capable de « penser quelque chose, quoique sans intuition, comme objet en général[3] », et ces « concepts d'objet en général... servent de fondement, comme conditions *a priori,* à toute connaissance expérimentale[4] ». Ce sont donc les douze catégories qui sont les formes constitutives de l'objet. Mais que peut être pareil objet? Est-ce la chose en soi? Non, puisque, selon la dialectique trancendantale, celle-ci est reléguée hors de toute connaissance possible, hors de la portée des catégories. Est-ce la représentation? Pas davantage, puisque l'enten-

1. *Critiq. de la philos. kant.*, p. 564-568.
2. *Raison pure*, 1re éd., p. 399.
3. *Ibid.*, p. 93.
4. *Ibid.*

dement peut penser l'objet en général en dehors de toute intuition. En fait, c'est un composé bâtard d'éléments empruntés à la représentation et à la chose en soi. Kant n'a osé se mettre franchement ni avec l'empirisme, ni du côté de la métaphysique dogmatique. Mais il y a pis, et l'on peut montrer que la séparation radicale de la sensibilité et de l'entendement a induit Kant en de véritables contradictions. Tantôt, en effet, il fait « intervenir la pensée dans l'intuition », quand il déclare, par exemple, que l'application des catégories à l'intuition rend l'expérience et la nature même possibles; tantôt, au contraire, il fait « intervenir l'intuition dans la pensée », quand il montre que celle-ci, en s'appliquant au sensible, perd son caractère essentiel de généralité et d'abstraction, puisque alors elle a pour objet le particulier et le réel[1]. En termes plus généraux, Kant n'a pas réussi à isoler l'entendement de la sensibilité, parce qu'il a persisté à voir dans la connaissance des objets, dans l'expérience, une collaboration intime des deux facultés qu'il venait de séparer. Tout en niant l'existence d'intuitions intellectuelles, tout en affirmant le caractère discursif de l'entendement, il accorde à ce dernier le pouvoir d'intervenir dans l'intuition elle-même. Il opère ainsi une confusion désastreuse de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite.

Il est aisé de voir, comme nous le disions plus haut, que ce troisième grief est étroitement lié aux précédents ; et l'on pourrait, en formulant la contradictoire des trois thèses critiquées par Schopenhauer, énoncer les trois propositions suivantes, dont la connexion est évidente :

1. *Critiq. de la philos. kant.*, p. 561. Voir, p. 562-563, toute une série de contradictions relevées par Schopenhauer dans la *Logique transcendantale*.

1° Il y a une métaphysique de l'expérience;

2° Une expérience de la chose en soi est possible;

3° La connaissance discursive est vide de tout contenu, l'intuition seule atteint l'objet.

Tels seront précisément les postulats fondamentaux de la métaphysique schopenhauérienne.

En définitive, Schopenhauer a gardé fort peu du kantisme. Il « rejette toute la doctrine des catégories[1] », presque toute la Dialectique transcendantale, et nous verrons plus loin qu'il condamne l'essentiel de la morale[2]. Mais ce qu'il conserve est chez lui d'importance capitale. On peut dire, en un mot, qu'il conserve l'Esthétique transcendantale, à laquelle il ne voit « rien à retrancher[3] », et dans laquelle il fait même rentrer ce que Kant en avait, d'intention tout au moins, soigneusement séparé. Chez Kant, en effet, l'entendement occupe une place mal définie entre la sensibilité et la raison. Schopenhauer le rejette nettement du côté de la sensibilité. Il admet, contrairement à l'affirmation maintes fois répétée de Kant, qu'il y a une « intuition intellectuelle », c'est-à-dire qu'il y a dans la représentation, non seulement un ordre inhérent à la faculté de percevoir, mais une sorte d'intellectualité immanente, qui est la loi même de la représentation. La loi de causalité devient ainsi, au même titre que l'espace et le temps, une forme *a priori* de la perception sensible. En revanche, la raison est profondément séparée de cet enten-

1. *Critiq. de la philos. kant.*, p. 576.

2. Il est impossible ici d'entrer dans le détail de la critique minutieuse à laquelle Schopenhauer a soumis le kantisme. Nous ne signalons pas davantage les erreurs commises par le disciple dans l'interprétation du maître, bien qu'il en soit de fort graves. Il y aurait intérêt à écrire, sur Schopenhauer critique de Kant, une étude détaillée, qui n'a pas encore été faite.

3. *Loc. cit.*, p. 559.

dement intuitif; elle est vidée de tout contenu et n'est plus qu'un pouvoir formel d'abstraction et de généralisation, une machine à concepts. Elle n'atteint pas l'objet, la chose, elle n'en donne que des extraits, des signes. On peut donc dire que Schopenhauer est resté, beaucoup plus que Kant, voisin de l'empirisme, en ce sens qu'il réduit l'élaboration des données sensibles par l'esprit à n'être qu'un mécanisme logique, qui n'ajoute rien au contenu de la perception. Mais il reste cependant en deçà de l'empirisme pur, puisqu'il reconnaît dans l'intuition une intelligibilité immanente, qui lui est conférée par la faculté même de la représentation, et que la raison n'aura plus qu'à dégager.

Comment expliquer une divergence si profonde entre deux philosophies, dont l'une prétend dériver de l'autre? Nul ne l'a mieux compris que Schopenhauer lui-même : « Une différence essentielle entre la méthode de Kant et la mienne, écrit-il, consiste en ce qu'il part de la connaissance médiate et réfléchie; moi, au contraire, de la connaissance immédiate et intuitive [1]. » On ne peut mieux dire. Kant est parti, non de la considération du sensible pur, mais du sensible déjà élaboré par la science; l'expérience dont il fait la théorie n'est pas l'expérience vulgaire, c'est l'univers de Newton, un univers déjà réduit à des lois intelligibles. Dès lors, pour Kant, l'objet est un objet général, conceptuel, connu *a priori;* c'est le mouvement, la matière. Et c'est bien là la force du criticisme. Si, en effet, la science déjà constituée est donnée au philosophe, il ne s'agit plus de la justifier contre

1. *Critiq. de la philos. kant.*, p. 577.

le scepticisme, mais seulement d'expliquer comment elle est possible. Mais là aussi gît la difficulté insurmontable à laquelle se heurte le système. Schopenhauer a bien mis le doigt sur le défaut de la cuirasse : si des objets généraux sont connus *a priori*, comment l'accord est-il certain du général et du particulier, c'est-à-dire, en somme, de l'idéal et du réel? Une science est possible, soit; mais c'est une physique abstraite, une sorte de géométrie de la matière. Qui garantit, dès lors, que cette géométrie gouverne le pur sensible, le particulier? Si le criticisme était vrai, « la connaissance abstraite devrait mettre entre nos mains tous les fils qui mettent en mouvement le jeu bigarré de marionnettes qu'est le monde sensible[1] ». Or il n'en est rien. L'abstrait n'est qu'un extrait : il nous éloigne du réel.

Cependant une vérité demeure, qui suffit à maintenir la grandeur de la philosophie kantienne : *le monde est ma Représentation,* rien de plus; il n'est qu'autant qu'il m'apparaît; sa loi n'est que la forme de ma perception; la vie n'est qu'un rêve bien lié. Le subjectivisme kantien est ainsi à la source de l'illusionnisme. Mais c'est le propre de la philosophie de percer l'illusion à jour et d'aller, au delà, jusqu'au réel absolu. Kant, à vrai dire, a condamné *a priori* toute recherche en ce sens. Il a relégué la chose en soi hors des prises de la connaissance, et, du point de vue scolastique auquel il se place encore, il a eu raison. Et cependant, le problème s'impose si fortement au philosophe qu'il ne l'a pas évité entièrement; il a même entrevu la véritable solution et soupçonné la *Volonté* dans la chose en soi.

1. *Critiq. de la philos. kant.*, p. 578.

D'abord, si la volonté humaine a, comme le veut Kant, une valeur *sui generis* dont aucune valeur sensible ne peut approcher, si elle peut conférer aux actes de la moralité un caractère absolu, n'est-ce pas qu'elle se rattache elle-même à l'absolu par son fond le plus intime? Kant n'a-t-il pas opposé, de la façon la plus nette, la « législation de la liberté » à la « législation de la nature »? N'a-t-il pas même écrit, dans la *Préface* de la *Critique du jugement*, que le concept de liberté, qui ne peut être représenté dans l'intuition par aucun symbole adéquat, « peut représenter dans son objet une chose en soi[1] »; et qu'est-ce, remarque Schopenhauer, que cet « objet du concept de liberté », si ce n'est la volonté[2]? Quelle est enfin la signification de la théorie profonde du double caractère, empirique et intelligible, — que Schopenhauer met au nombre des « choses les plus excellentes qu'un homme ait jamais dites[3] », — si l'on n'admet pas que le second est, dans son fond, volonté? Comment, s'il en est autrement, pourrait-il être question d'une responsabilité du sujet moral touchant son propre caractère? Bref, admet Schopenhauer, et c'est là une interprétation singulièrement profonde, « toutes les fois que Kant parlait de la chose en soi, dans le fond le plus obscur de son esprit il pensait toujours confusément à la volonté[4] »; et la philosophie critique, ainsi

1. *Critiq. du jugement*, 1re éd., p. XVIII-XIX. Schopenhauer avait lu de très près la *Critique du jugement*, ainsi qu'en font foi les notes marginales trouvées sur l'exemplaire qu'il en possédait et celles, inscrites sur feuilles volantes, que lui a suggérées cette lecture. Il ressort de ces notes que l'opposition de la nature et de la liberté lui a paru de très bonne heure, peut-être dès 1812, la *Summa philosophiae kantianae* » (N., III, p. 77).

2. *Crit. de la philos. kant.*, W., I, p. 637.

3. *Ibid.*, p. 641.

4. *Ibid.*

interprétée, lui paraît avoir ouvert des voies si fécondes, qu'il s'y engage à l'endroit précis où Kant s'est arrêté. « C'est ici, écrit-il, le point... où ma philosophie sort de celle de Kant, comme le rameau du tronc...; je n'ai fait qu'achever son œuvre[1]. »

Mais, pour achever l'œuvre de la critique, pour atteindre la volonté elle-même, il fallait abandonner le point de vue critique, qui n'est explicatif que du savoir, et aller, par des voies plus directes, à l'essence des choses; il fallait, à côté de l'intuition sensible, distinguer une autre intuition, celle de l'idée. C'est en ce point précis que le platonisme semble à Schopenhauer rejoindre et dépasser le kantisme.

§ 2. — Schopenhauer et le Platonisme[2].

Dès 1814, Schopenhauer notait cette remarque : « L'idée de Platon, la chose en soi, la volonté... tout cela ne fait qu'un[3] ». C'est qu'il venait, à Gœttingue, de lire ensemble Platon et Kant et, sans doute sous les indications de Schulze, il avait été aussitôt frappé de la ressemblance des deux systèmes. Avant Kant, Platon avait radicalement distingué l'apparence de la chose en soi et rejeté celle-ci hors du champ de la représentation. Dire, en effet, que l'idée est un type éternel, immuable, qui ne se disperse point dans la multiplicité des choses auxquelles il sert de mo-

1. *Critiq. de la philos. kant.*, p. 637.

2. Principaux textes de Schopenhauer relatifs à Platon : *Monde*, I, §§ 30-32, W., I, p. 233-241 ; *Parerga*, I, *Fragm. zur Gesch. der Philos.*, W., IV, p. 59-63 : *Leçons, Einleit. in die Philos.*, N., II, p. 40-43 ; *Notes*, N., III, p. 209-11, et IV, passim.

3. N., IV, p. 191.

dèle, qui ne s'épuise point à engendrer le particulier, n'est-ce pas impliquer qu'elle est étrangère au temps, à l'espace et à la causalité empirique[1]?

Ainsi, « le sens intime des deux doctrines est tout à fait le même[2] ». Mais le point d'arrivée en est bien différent; les scrupules critiques, qui ont retenu Kant au seuil du domaine de la chose en soi, n'ont pas arrêté Platon. Kant n'a donné de l'absolu qu'une détermination négative; c'est, pour lui, ce qu'on ne peut se représenter sous forme d'espace et de temps, ce qu'aucune catégorie ne peut encadrer; c'est le pur inconnaissable. L'idée platonicienne, au contraire, est « quelque chose de connu, une représentation ». Elle n'a pas dépouillé absolument tous les caractères du phénomène, mais seulement les caractères « subordonnés », qualités sensibles, relations de cause à effet, en un mot, tout ce qui fait rentrer les objets de la perception sous la juridiction du principe de raison suffisante; du phénomène, elle conserve *la forme la plus générale de la représentation;* au contraire de l'idée kantienne, elle reste accessible à une intuition; en un mot, elle est encore un *objet* pour le sujet[3]. Plus précisément encore, l'idée platonicienne soutient avec les objets de la perception une relation, non plus négative, mais positive, celle de l'espèce à l'individu. Et il ne faut pas entendre ici l'espèce, comme le genre, au sens logique d'un extrait inerte, mais au sens dynamique d'une puissance génératrice. L'idée platonicienne est déjà animée d'une sorte de vie; elle se réalise activement dans les espèces animales et

1. *Monde*, § 31, W., I, p. 234-236.
2. *Ibid.*, p. 236.
3. *Ibid.*, § 32, p. 239-241.

végétales. Or, cette activité de l'idée-espèce nous met sur la voie qu'il faut suivre pour arriver jusqu'à la chose en soi. Du phénomène, l'esprit s'élève à l'idée, où il retrouve encore, unie à l'activité, la représentation, mais une représentation réduite à sa forme la plus générale. Qu'il s'élève au delà, la représentation s'évanouira et ne laissera place qu'à l'activité pure, à la volonté. A ce terme sans doute, l'intuition se dissipera; mais elle aura éclairé jusqu'au dernier palier la voie ascendante qui mène à l'absolu.

Ainsi, là où Kant n'aperçoit qu'un noumène, un pur intelligible, Platon reconnaît un objet d'intuition, un pouvoir général et générateur d'action particulière. Tandis qu'il fallait faire quelque violence à la théorie kantienne pour discerner, dans le noumène, le germe de volonté qui s'y cache, c'est Platon même qui nous invite à reconnaître dans l'idée la source impérissable de la vie. Et s'il n'est pas certain, s'il est douteux même, que Schopenhauer ait exactement interprété les *Dialogues*[1], du moins doit-on reconnaître qu'il a trouvé chez Platon un correctif au criticisme négatif de Kant, une issue, pour s'élever du subjectivisme à l'intuition et, plus haut encore, jusqu'à la volonté pure[1].

1. Nous laissons de côté cette question, comme nous nous sommes abstenu de discuter l'interprétation schopenhauérienne du kantisme. Une étude approfondie, qui mériterait d'être entreprise, montrerait sans doute que Schopenhauer a outré le caractère actif de l'idée platonicienne, et qu'il est bien difficile de trouver dans les essences, unes, immuables, parfaites, du platonisme, et surtout dans l'idée suprême du Bien, l'analogue de la volonté aveugle et indéterminée admise par Schopenhauer.

§ 3. — Caractères généraux du système.

Subjectivisme, intuitionnisme et volontarisme, tels sont donc les traits les plus essentiels de la philosophie de Schopenhauer. Ceux qu'il nous reste à signaler se rattachent aisément aux premiers. Au subjectivisme, en effet, tient de près le pessimisme. Simple représentation du sujet, le monde n'est qu'illusion. C'est un rêve plus riche de néant que d'être ; et, s'il est vrai que la philosophie commence par l'étonnement, cet étonnement « est essentiellement consterné et désolé[1] ». Aucune attitude n'est plus antiphilosophique que celle de l'optimiste, qui se bande les yeux et les oreilles pour ne rien voir ni entendre de l'universelle douleur; lâche attitude d'esclave, qui baise la main qui le frappe.

Au volontarisme et au pessimisme tient à son tour le caractère hautement moral de cette philosophie. Si l'optimisme est lâcheté, le pessimisme est l'attitude des braves. Non seulement il se refuse à acquiescer au monde, mais il veut en affranchir les victimes; il veut dénoncer à l'intelligence l'illusion de l'être et vaincre, dans la volonté, l'illusion du vouloir-vivre. Il exaltera, par suite, l'ascétisme et la pitié comme des vertus libératrices; il enseignera une doctrine de salut.

Mais la voie douloureuse n'est pas la seule qui conduise au salut. Le pessimisme de Schopenhauer est tempéré d'admiration, — on n'ose écrire « d'esthétisme ». S'il est mauvais en tant qu'objet de désir, le monde offre du

1. *Monde*, Supplém., 17, W., II, p. 199.

moins à la contemplation désintéressée le spectacle apaisant des formes générales par lesquelles se traduit l'Idée. L'intuitionnisme permet donc au pessimisme de ne pas sombrer dans le désespoir. Il colore la résignation d'un reflet de beauté.

§ 4. — Objet et méthode.

En faut-il plus pour faire pressentir l'ampleur de cette doctrine? Schopenhauer a défini lui-même la philosophie : « la connaissance inconditionnée de l'essence du monde[1] ». La réduire, comme l'ont fait Locke et Hume, à la théorie de la connaissance, c'est laisser de côté les problèmes qui s'imposent le plus impérieusement à la réflexion, celui de la nature et de la genèse des choses, celui du sens et du prix de la vie. Cette philosophie, écrit justement Volkelt, « est d'un bout à l'autre une métaphysique[2] »; elle l'est dans la théorie de la représentation, qu'elle rattache point par point à celle de la volonté; elle l'est en morale et jusque dans le détail de l'esthétique. Aucun disciple de Kant n'a plus hardiment restauré, contre la Critique, le droit et le devoir de « l'animal métaphysique » de sonder l'absolu.

Parlerons-nous de la méthode? Schopenhauer a témoigné à ce sujet un mépris systématique. Il a comparé le philosophe qui se préoccupe de définir sa méthode avant de penser, au poète qui s'imposerait d'instituer une esthétique avant d'écrire des vers. « L'esprit qui pense, ajoute-t-il, doit

1. *Monde*, I, § 24, W., I, p. 181; cf. § 15, p. 129.
2. Volkelt, *Schopenh.*, p. 57.

trouver son chemin par instinct spontané[1]. » La méthode s'invente à mesure qu'elle se réalise. Pareille insouciance surprendrait chez un autre penseur; mais, qu'on y prenne garde, elle n'est pas chez Schopenhauer la désinvolture d'un amateur qui le prend de haut avec les prescriptions de la logique; elle est conforme à l'inspiration générale du système. Une méthode est surtout nécessaire pour une philosophie dialectique, qui cherche à atteindre le vrai par un enchaînement de concepts. Mais, nous le savons déjà, Schopenhauer n'aperçoit dans le concept qu'une abstraction de l'expérience, c'est-à-dire un appauvrissement du réel. Aussi a-t-il pu se vanter d'avoir construit une philosophie non démonstrative, de s'être peu soucié, même, de l'accord extérieur des propositions qui s'y rencontrent[2]. Et, de fait, on ne rencontre nulle part chez lui, comme chez Fichte et Hegel, ces longues chaînes de raisonnements, où le concept engendre le concept sans recours à l'expérience. Sa philosophie « repose immédiatement sur l'intuition du monde[3] ». Or il n'y a pas de méthode évocatrice de l'intuition. C'est affaire de génie personnel, et le génie ne connaît point de méthode; ou plutôt il n'en admet qu'une, qui consiste à aller droit aux choses par-dessus les livres, les abstractions et les théories. C'est pourquoi tous les grands génies ont été, non des dialecticiens, mais des contemplateurs, et ont vécu en commerce direct avec la nature[4]. L'observa-

1. *Monde*, II, Supplém., 12, W., II, p. 141.

2. Voir, dans les *Parerga*, I, les *Fragments d'hist. de la philos.*, § 14 : *Quelques remarques sur ma propre philos.*, W., IV, notamment p. 156 et 157.

3. *Ibid.*, p. 156. Cf. *ibid.*, p. 157-158.

4. Voir dans *Monde*, tout le Supplém. 7, W., II, p. 82 et suiv.

tion et les sciences naturelles joueront donc un rôle de premier plan dans l'élaboration du système de Schopenhauer; mais l'observation n'est elle-même que l'occasion, pour l'esprit, d'apercevoir l'essentiel sous l'accident, le général sous le particulier, non par une analyse abstraite qui dissoudrait le réel, mais par un effort d'intuition intellectuelle. Quant à la méthode, elle n'intervient guère qu'après l'intuition, à titre de contrôle. Elle consistera alors à vérifier s'il n'entre dans l'intuition aucun élément étranger, aucune trace de pensée abstraite ou de savoir purement verbal.

Est-ce à dire qu'on ne trouve dans cette philosophie ni concepts ni raisonnements? Non, sans doute, car la constitution de l'entendement oblige le philosophe à traduire l'intuition en systèmes d'idées, exprimés par des systèmes de signes. Ajoutons que le raisonnement, chez Schopenhauer, est toujours clair et direct; c'est celui d'un bon sens avisé et exigeant. Mais il est toujours un peu court et ne tend qu'à ramener l'esprit à l'intuition. Aussi l'exemple est-il l'argument favori de Schopenhauer; il apparaît à toutes les étapes de la démonstration, précis, lumineux; souvent, même, il abonde au point de lasser, d'accabler le lecteur.

C'est par ce caractère concret, intuitif, que la philosophie de Schopenhauer tient une place intermédiaire entre l'art et la science. Peut-être même tient-elle plus de celui-là que de celle-ci. Schopenhauer s'en vantait dès 1814 : « Ma philosophie doit se distinguer de toutes les précédentes, celle de Platon exceptée..., en ce qu'elle n'est pas une science, mais un art[1]. » Comme l'art, elle montre plus

1. N., IV, p. 21.

qu'elle ne démontre; comme l'art, elle dépouille les choses de leur aspect représentatif, que la science analyse et explique, pour atteindre l'idée pure, le modèle éternel; comme l'art, enfin, elle comporte une part d'inspiration, faculté qui est loin d'être, comme la raison, la chose du monde la mieux partagée; elle est le privilège du génie, qui fait bon marché des méthodes et s'élève d'emblée à l'intuition de l'absolu.

CHAPITRE VI

LA REPRÉSENTATION

§ 1. — L'objet et le sujet.

« Le Monde est ma représentation[1]. » Telle est la proposition que nous lisons à la première ligne du *Monde*. Il convient de nous arrêter à cette déclaration initiale, qui détermine avec une parfaite clarté le point de départ de la philosophie de Schopenhauer.

Il est très remarquable, en effet, comme l'a noté Volkelt[2], que cette métaphysique, l'une des plus objectives qui soient, ne débute point par des considérations sur l'essence du monde, sur la substance, sur l'être ; elle procède de la réflexion du sujet sur lui-même ; et par là, estime Schopenhauer, elle continue le mouvement imprimé à la pen-

1. W., I, § 1, p. 4. C'est par le *Monde*, qu'il convient de commencer, sinon l'étude, du moins l'exposé de la doctrine de Schopenhauer. Sans doute il nous invite lui-même à commencer la lecture de ses œuvres par la thèse de 1813 ; mais il ajoute aussi que cette dissertation, si elle était encore à écrire, devrait être « incorporée » au livre I du *Monde*, et non lui servir d'introduction (Préface de la 1re éd. du *Monde*, p. 11). De 1813 à 1818, la pensée de Schopenhauer s'était singulièrement enrichie, modifiée même sur plus d'un point. C'est dans l'ensemble du système qu'il y a intérêt à replacer ce qu'il conserve, — l'essentiel en somme, — de sa thèse de doctorat.

2. J. Volkelt, *Schop.*, etc., p. 64.

sée moderne par Descartes, par Berkeley et par Kant, — il aurait pu ajouter par Fichte. Car c'est le mérite commun de ces penseurs d'avoir montré que, parmi les énigmes que nous propose le monde, la plus surprenante, la plus proche de nous est ce fait, que l'existence de ce monde « est suspendue à un fil unique et léger », à savoir « la conscience particulière dans laquelle elle est présente[1] ». Supprimez la conscience du sujet, toute représentation s'évanouit, et, avec elle, tout objet, c'est-à-dire, en définitive, le monde entier. Car le propre de l'objet, c'est précisément d'être tel pour un sujet, c'est-à-dire de rentrer dans sa représentation : « Objet et représentation sont même chose » ; d'où il suit que « le monde entier des objets est et reste représentation[2] ». Seule, la conscience est immédiatement donnée, et le monde ne l'est que par elle[3].

Or de quelle nature sont ces propositions, qui n'énoncent, à vrai dire, qu'une même et unique vérité? Il est évident qu'elles sont *a priori;* car elles expriment « la forme de toute expérience possible et imaginable[4] », et sont, à ce titre, constitutives de l'expérience même. On reconnaît, aux termes de cette explication, l'influence directe de Kant. Comme ce dernier, Schopenhauer remonte, par une analyse abstraite, du conditionné à la condition. Si, en effet, on analyse logiquement cet ensemble d'existences extérieures à la conscience qu'on appelle *Monde*, il est évident que la formule de Berkeley reste vraie : tout l'être de ce monde consiste à être perçu;

1. *Supplém.*, 1, W., II, p. 10.
2. *Monde*, § 5, W., I, p. 46-47.
3. *Supplém.*, 1, p. 11.
4. *Monde*, I, § 1, p. 33.

il y aurait contradiction à prétendre se donner comme objet de pensée une existence qu'on aurait au préalable dépouillée de toute représentation, et la contradiction serait aussi forte de supposer un sujet qui ne serait le sujet d'aucune représentation. En d'autres termes, pour employer une autre formule familière à Schopenhauer, il n'y a pas d'objet sans sujet, car l'objet, par définition, est ce qui est donné à l'aperception d'un sujet; et il n'y a pas davantage de sujet sans objet, de conscience qui ne serait la conscience de rien. Il y a là, au fond de l'acte mental le plus élémentaire, une dualité, à la fois irréductible et indissoluble, de deux termes qui se supposent logiquement; et l'évidence de ce rapport est telle qu'il suffit de l'énoncer pour la démontrer; car l'esprit ne saurait aller au delà des conditions de son propre exercice.

Cependant, Schopenhauer a tenté d'apporter à l'appui de sa thèse initiale d'autres arguments moins directs. Dans les *Parerga*, notamment, il cherche à prouver l'idéalité de la représentation, en démontrant celle de l'espace et du temps, qui en sont la forme empirique; et il lui arrive d'invoquer des arguments de fait; celui, par exemple, qu'il tire de la loi de l'inertie, qui lui semble prouver que le temps n'exerce aucune action physique sur les événements, et qu'il n'est, par suite, rien de plus qu'un ordre subjectif de la représentation[1]; ou celui encore qu'il ne craint pas de tirer des phénomènes de vision à distance en faveur de l'idéalité de l'espace[2]. Mais, à vrai dire, ces démonstrations matérielles, apportées sur le tard, ne font rien de plus qu'éclairer une autre preuve *a*

1. *Parerga.*, II, § 29, W., V, p. 47-48.
2. *Ibid.*, p. 51-52.

posteriori, déjà fournie par Kant, et que Schopenhauer reprend à son compte : l'espace est purement idéal pour cette raison de fait que nous pouvons, par la pensée, supprimer tout ce qu'il contient, sans pouvoir le supprimer lui-même. « Quelque monde que je puisse imaginer, toujours l'espace est là le premier et ne veut céder place[1]. » C'est donc qu'il est inhérent à ma représentation, qu'il en est la forme, qu'il est, comme elle, une manière d'être du sujet; et il n'en va pas différemment du temps.

Schopenhauer a donc trouvé chez Kant le point de départ de sa théorie de la représentation. Nous savions déjà que, de la critique, il accepte presque sans retouches l'Esthétique transcendantale. Mais est-ce à dire qu'il y soit resté fidèle? N'est-il pas évident, au contraire, que dès les premières pages du *Monde,* il va bien au delà des thèses essentielles de la Critique?

Ce n'est pas simplement, en effet, avec le réalisme vulgaire que Schopenhauer vient de rompre, à la suite de Descartes, de Berkeley et de Kant. Descartes et Kant trouvent encore dans l'entendement des raisons de croire à l'existence du monde extérieur, et Berkeley même maintient l'existence objective des idées à titre d'effets de la causalité divine. Schopenhauer, au contraire, professe, en ce qui concerne la connaissance, le subjectivisme le plus outrancier; il l'a même accentué dans la seconde édition du *Monde*. On trouve, à la fin du premier chapitre des *Suppléments,* un curieux dialogue de la Matière et du Sujet, où celui-ci proclame énergiquement : « Je suis, et en dehors de moi il n'y a rien. Car le monde est ma représenta-

1. *Ibid.*, § 30, p. 52.

tion[1] ». Sous les formes les plus variées revient la même affirmation[2]. Aussi Schopenhauer ne tentera-t-il en aucune façon de réintégrer l'existence absolue dans le monde, et il reproche véhémentement à Kant d'avoir entrepris, au prix de l'unité de la Critique, la réfutation de l'idéalisme cartésien. On peut aller jusqu'à donner à l'idéalisme qu'il professe le nom d'illusionnisme ; car on voit se dessiner, dès les premières pages du *Monde,* la conclusion extrême vers laquelle l'ouvrage est orienté, à savoir que l'univers n'est, suivant la forte expression de Pindare, que « l'ombre d'un songe », créée de toutes pièces par l'entendement, un « mirage » sans consistance ; « c'est Maïa, c'est le voile d'illusion qui entoure les yeux des mortels et leur fait voir un monde dont on ne peut dire ni s'il est, ni s'il n'est pas[3] », et qui ne vaut pas la peine de vivre. Nous voici déjà au delà du criticisme, et il est visible qu'à l'influence de Kant s'est dès à présent intimement mêlée celle du romantisme et du pessimisme indien.

Il importe cependant d'éviter une méprise sur la nature de ce subjectivisme. Par sujet, Schopenhauer n'entend pas une conscience absolue, un esprit pur qui engendrerait la représentation, comme le cerveau produit le rêve ou l'hallucination ; le propre de ce subjectivisme, c'est que le sujet n'y a pas lui-même plus de réalité que l'objet. « Nous ne sommes l'un et l'autre que des abstractions », dit le Sujet à la Matière[4]. Ce sont deux termes corrélatifs, comme la matière et la forme aristotéliciennes, dont aucun n'est,

1. W., II, p. 26.
2. Notamment, *ibid.*, p. 11-13.
3. *Monde*, § 3, W., I, p. 39. Cf. p. 50.
4. *Supplém.*, W., II, p. 28. Cf. p. 25.

quant à l'être, antérieur à l'autre. L'antériorité du sujet par rapport au monde est purement logique : « Il n'est pas dans le temps », car le temps n'est pas pour lui une forme d'existence, mais la simple forme sous laquelle il se représentera les choses[1]; il n'est pas connaissable, puisqu'il est ce qui connaît; il n'a pas plus de réalité sans l'objet que l'objet sans le sujet, car « une conscience sans objet n'est pas une conscience[2] ».

Que si, dès lors, on se demande quelle est la relation de la représentation au réel, il ne suffit pas de répondre que le phénomène n'est pas adéquat à la chose en soi ; il faut aller jusqu'à dire que la question est dénuée de sens. Qu'est-ce, en effet, que la chose en soi, sinon, par définition, celle qui est pour et en elle-même, l'unité ineffable de l'essence et de l'existence ? D'où il ressort à l'évidence que ni le sujet ni l'objet ne sont des choses en soi, puisqu'ils sont l'un et l'autre des termes réciproquement dépendants. Et l'on entrevoit, dès à présent, que la recherche de la chose en soi devra se poursuivre hors des cadres et sans le concours des procédés de la représentation[3], par la suppression même de la dualité objet-sujet[4].

Aussi ne saurions-nous souscrire pleinement à l'interprétation, si pénétrante d'ailleurs, de Volkelt, qui croit reconnaître, dans la thèse initiale du *Monde*, un « dualisme métaphysique » implicite entre le monde de la représentation et celui de la chose en soi, analogue à celui dont Kant est

1. *Ibid.*, p. 24.
2. *Ibid.*
3. Schopenhauer définit expressément la chose en soi : « Ce qui existe indépendamment de notre connaissance et de toute connaissance » (*ibid.*, p. 18).
4. Voir la fin du dialogue du Sujet et de la Matière, *ibid.*, p. 28.

secrètement préoccupé[1]. Sans doute, en analysant le monde de la représentation, Schopenhauer pense continuellement à la chose en soi, et, tout ce qu'il attribue à celui-là, il s'apprête à en dépouiller celle-ci. Mais, précisément parce que la chose en soi ne revêt aucun des caractères de la représentation, on ne peut ici parler de dualisme. Chez Kant, la chose en soi constitue encore un monde, qui se superpose à celui des phénomènes; le premier est tout au moins déterminable comme « limite » du second et, dans une certaine mesure, il admet l'application des formes de la raison, calquées elles-mêmes sur celles de l'entendement. Chez Schopenhauer, la séparation est beaucoup plus profonde. Tout parallélisme disparaît entre l'illusion, objet de connaissance, et l'être réel mais inconnaissable; et, si ce dernier est accessible, il le sera par une intuition immédiate, d'où sera exclue la dualité inhérente à la représentation.

§ 2. — Les Lois de la représentation.

Le monde est ma représentation, et cette représentation est illusoire, en ce sens qu'elle n'exprime rien d'absolu. Mais cette illusion a un ordre; elle est objet de connaissance. Quel est cet ordre? Comment cette connaissance est-elle possible? Ce problème, tout kantien, est, à vrai dire, le premier que s'est proposé Schopenhauer et forme l'objet de sa thèse de doctorat.

De l'axiome initial : « les phénomènes sont la représentation du sujet », il résulte immédiatement que les lois

1. *Ouvr. cité*, p. 69.

des phénomènes sont les lois mêmes du sujet. Il est vrai que la question préalable pourrait ici se poser de savoir si les phénomènes ont, en effet, des lois, si la représentation a un ordre. Il ne semble pas que Schopenhauer s'en soit préoccupé. Il ne s'avise pas, comme Kant, de conclure de l'existence de la science, donnée comme fait, à l'ordre des choses que cette science exprime. Il admet, comme un fait d'expérience immédiate, que la représentation est quelque chose d'organique : « Il se trouve que toutes nos représentations sont liées entre elles selon des règles[1]. » Mais, ce fait accordé, il remonte aussitôt, suivant l'exemple de Kant, à sa condition : l'ordre des représentations ne peut être que l'ordre même qui est propre à la faculté de connaître, puisque la représentation n'est telle que pour le sujet qui se représente un objet. D'où il résulte, d'abord, que cet ordre ne régit que la forme des phénomènes, c'est-à-dire la manière dont ils se représentent au sujet, et, en second lieu, que cet ordre peut être déterminé *a priori*, puisqu'il conditionne l'expérience et n'en résulte pas. En d'autres termes, pour Schopenhauer comme pour Kant, c'est dans la faculté même de la représentation qu'il convient de chercher *a priori*, par une analyse transcendantale, l'explication des lois des choses.

Schopenhauer a donné le nom commun de « principe de raison suffisante » à cette liaison subjective de la représentation. C'est, en d'autres termes, dans l'organisation interne de la faculté de connaître qu'il cherche et croit trouver la « raison suffisante » de l'ordre des phénomènes [2]. Il est à peine besoin de relever à quel point cette conception

1. *Rais. suffis.*, § 16, W., III, p. 40.
2. *Ibid.*, § 52, p. 175.

du principe diffère de la conception leibnitzienne. Il ne saurait être question ici d'un ordre métaphysique, en vertu duquel les choses réaliseraient chacune le plus haut degré de perfection compatible avec leur situation dans l'ensemble des choses. Le terme de principe ne conserve même pas ici, comme le croit Volkelt, son acception criticiste. En effet Schopenhauer le formule expressément en ces termes : « Toujours et partout une chose quelconque se produit en vertu d'une autre[1] ». Sans doute Kant n'eût point désavoué la lettre de cette maxime ; n'a-t-il pas lui-même, en tête de la table des principes, inscrit cette formule très voisine de celle de son disciple : « Tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans l'expérience possible[2] » ? Mais qu'on se garde de confondre ; cette formule énonce uniquement, chez Kant, « le principe suprême de tous les jugements synthétiques » ; elle est la condition suprême de l'exercice objectif du seul entendement. Chez Schopenhauer, au contraire, le principe de raison suffisante gouverne indistinctement la perception sensible et la pensée abstraite. Or il n'y a pas là, entre les deux formules, une simple différence de généralité ; nous touchons, au contraire, ici à l'une des plus profondes divergences qui séparent le criticisme de Schopenhauer de celui de Kant : *Schopenhauer a supprimé radicalement la distinction kantienne de l'entendement et de la sensibilité;* percepts et concepts relèvent également, d'après lui, d'une même et unique faculté de représentation, et le principe de raison suffisante n'énonce rien de plus que la loi générale de la liaison du

1. *Ibid.*
2. *Raison pure* (*Analytique des principes*, 2e section).

divers dans la représentation. « Rien d'existant par soi et d'indépendant, rien d'isolé ni de détaché ne peut devenir objet pour nous[1] ». Toute représentation, *a priori,* est essentiellement ordre, liaison. En multipliant les cadres qui déterminent l'expérience, en superposant aux formes de la sensibilité les catégories, et aux catégories les principes, Kant a vainement « multiplié les entités », et contrevenu à la « loi d'homogénéité » qu'il a lui-même énoncée[2].

Nous aurons à revenir sur les conséquences de ce rapprochement intime des sens et de l'entendement. Hâtons-nous, pour l'instant, d'analyser les formes particulières que revêt le principe de raison suffisante.

La « loi de spécification » est la réciproque nécessaire de la « loi d'homogénéité ». Or on peut distinguer, parmi les représentations, quatre « espèces » irréductibles entre elles, auxquelles correspondent quatre sortes d'objets et que gouvernent quatre principes distincts. Le tableau suivant résume cette classification :

ESPÈCES D'OBJETS	PRINCIPES CORRESPONDANTS
1° Impressions sensibles.	Principe du devenir (ou principe physique) : la causalité.
2° Concepts.....	Principe de la connaissance (ou principe logique) : lois logiques de l'entendement.
3° Intuitions pures (espace et temps).....	Principe de l'être (ou principe mathématique) : détermination réciproque des parties de l'espace et du temps.
4° Le sujet du vouloir..	Principe de l'action (ou principe éthique) : la motivation.

1. *Rais. suffis.*, § 16, W., III, p. 40.
2. *Ibid.*, § 1, p. 2-3.

Les quatre principes qui correspondent aux quatre formes de la représentation constituent, dans la langue de Schopenhauer, la « quadruple racine du principe de raison suffisante ».

Plus d'une question mériterait de se poser ici. En quel sens, d'abord, convient-il d'entendre ce terme de « racine » ? A plusieurs reprises, Schopenhauer parle du principe de raison comme d'une simple « abstraction », que la réflexion dégagerait des quatre principes concrets qui régissent la représentation ; en ce sens, le principe de raison trouverait bien « sa racine » dans les divers principes de la représentation. Mais, dans la conclusion de la thèse de 1813, quand il cherche à résumer les résultats de son enquête, il écrit expressément que les divers modes de relation des représentations « dérivent d'une seule et unique constitution primordiale de toute notre faculté de connaître, comme de leur racine commune[1] », et voici, du coup, le principe de raison reconnu comme la « racine » des principes spécifiques !

Cette difficulté, pour réelle qu'elle soit, n'est sans doute pas insoluble. Par essence, les principes spécifiques de la représentation dérivent bien de la loi primordiale que nous énoncions plus haut : pas de représentation qui ne soit liée. Mais, de cette antériorité logique de la raison sur les principes, il ne résulte pas que la première puisse s'exercer d'une manière indépendante des principes qui la spécifient. En d'autres termes, toute raison est nécessairement d'ordre physique, logique, mathématique ou éthique, et « il n'y a pas plus de raison en général que de triangle en général[2] ». Les principes trouvent dans la

1. § 52, p. 175. Cf. p. 177 et § 33, p. 126.
2. *Ibid.*, p. 177.

raison leur fondement logique, mais la raison ne pénètre l'expérience qu'à travers les principes.

Autre question. Quelle idée directrice a présidé à la classification des principes spécifiques? Y a-t-il lieu de chercher ici entre ces derniers un lien déductif? A vrai dire, Schopenhauer a bien aperçu l'ordre « systématique » qui, procédant du général au particulier, irait de l'intuition pure au sujet, en passant par l'intuition sensible et les concepts[1]. Mais à cet ordre, par simple raison de clarté, il a préféré l' « ordre didactique » et procédé du plus connu au moins connu. Nous retrouvons ici un trait déjà signalé de la physionomie intellectuelle de Schopenhauer. Ce philosophe n'est pas un dialecticien, mais un intuitif. Il ne tente pas, comme Hegel ou Fichte, de passer par une synthèse progressive d'un principe général à ses conséquences particulières. Au fond, c'est l'analyse de l'intuition sensible qui lui révèle les espèces irréductibles de relations qu'enveloppe l'expérience, et la classification qu'il adopte ne procède pas d'une hypothèse théorique. mais d'un simple souci de commodité pratique.

a. — L'intuition sensible; la causalité.

Or la première classe d'objets que distingue la réflexion, dans l'analyse de la représentation, consiste dans les impressions des sens. Les représentations de cet ordre sont intuitives, en ce sens qu'elles sont données immédiatement, avant toute intervention de la pensée abstraite. Leur condition *a priori,* leur forme transcendantale con-

1. *Rais. suffis.*, § 46, p. 167-168.

siste dans le temps, forme du sens intime et dans l'espace, forme du sens externe.

Ces deux conditions s'impliquent réciproquement. Si, en effet, le temps était la forme unique des représentations, il n'y aurait aucune simultanéité, et, par suite, ni permanence ni durée. Car le temps n'est perceptible qu'autant qu'il est rempli, et sa continuité n'apparaît que par rapport aux variations réciproques des événements simultanés qu'il contient. La perception dans le temps suppose donc la perception dans l'espace. Réciproquement, si l'espace était la forme unique des représentations, il n'y aurait pas de changement possible, car le changement suppose la succession. Par conséquent, bien que les formes d'espace et de temps soient radicalement distinctes et irréductibles l'une à l'autre, la représentation apparaît toujours sous ces deux formes intimement unies[1]. Au contenu commun de ces formes, Schopenhauer donne le nom de *matière*. Celle-ci est donc, dans ce système, pure représentation, et les changements de la matière ne sont rien de plus que les variations des phénomènes dans l'espace et le temps : ils constituent le *devenir*.

Le devenir est, d'ailleurs, soumis à une loi unique, qui est la *causalité*. Les phénomènes, en effet, sont liés de telle sorte que les conséquents résultent des antécédents. Plus exactement encore, la cause n'est pas l'antécédent, mais la totalité des conditions antécédentes. C'est ainsi que l'inflammation d'un corps est produite par la réflexion du soleil sur le miroir ardent, celle-ci par la disparition du nuage qui voilait le soleil, celle-ci encore par le vent, et

1. *Rais. suffis.*, § 18, p. 41-43.

ainsi de suite à l'infini, car le temps, n'étant qu'une loi purement formelle de succession, ne saurait commencer à un moment zéro. Or, de cette simple considération, résulte une conclusion grosse de conséquences : c'est qu'une cause première est un concept contradictoire et que tout argument d'ordre cosmologique en faveur de l'existence de Dieu, toute métaphysique spéculant sur l'absolu comme cause, repose sur un sophisme. De même la notion, si usuelle chez les philosophes, de causes réciproques, est vide de sens, car il ne saurait y avoir réversibilité du temps sur lui-même[1].

Ainsi, à travers les formes de l'espace et du temps, nous découvrons la véritable « racine » du principe de raison suffisante dans l'ordre nécessaire et constant des intuitions sensibles. Cette racine est le principe de causalité, et c'est là, à vrai dire, la loi unique de l'entendement dans sa relation avec le sensible.

Il est aisé, dès lors, de mesurer l'écart profond qui sépare de la théorie kantienne de l'expérience celle de Schopenhauer. A vrai dire, la différence est double. Non seulement Schopenhauer refuse de réserver à l'entendement et assigne à la sensibilité l'une des plus importantes catégories kantiennes ; mais, à cette catégorie, il sacrifie toutes les autres ; celles-ci lui apparaissent comme autant de « fausses fenêtres », comme un inutile redoublement de la catégorie de causalité, « forme réelle mais unique de l'entendement[2] ».

1. Dans la 2e et la 3e éd. de la *Rais. suffis.*, Schopenhauer prend texte de ces corollaires pour se lancer à corps perdu dans une critique injurieuse des métaphysiciens de l'absolu, notamment de Hegel (§ 20, p. 50 et suiv.). Il nous semble sans intérêt d'insister sur ces polémiques ajoutées après coup à la dissertation et qui en ralentissent l'allure.

2. *Critiq. de la philos. kant.*, W., I, p. 570.

Par suite, tout ce qui apparaît comme objet au sujet s'ordonne, dans l'espace et le temps, suivant l'unique loi de causalité, condition nécessaire, mais condition suffisante aussi, de l'intelligibilité de l'expérience. Nous ne tarderons pas à mesurer, en étudiant la nature du monde sensible, l'importance de cette transformation de la thèse kantienne.

b. — Les concepts.

Après l'intuition sensible, l'analyse distingue, parmi les représentations, une seconde classe d'objets, celle des représentations abstraites ou des *concepts*. L'homme pense par concepts ; c'est là la principale et, à vrai dire, la seule différence qui le distingue de l'animal, et cette différence n'a rien d'essentiel ni de profond , car le concept n'est qu'un extrait de la représentation. Il s'obtient, en effet, par la soustraction de tous les éléments qui ne sont pas communs aux représentations envisagées ; il n'est donc qu'un résidu de la comparaison des percepts, une « représentation de représentations », plus pauvre que l'intuition sensible, et d'autant plus vide qu'elle est plus générale et commune à des objets plus différents. Si donc, comme son nom l'indique [1], le concept « enferme » le particulier, c'est au sens purement logique de la « compréhension » des espèces dans le genre ; mais le genre n'enferme pas, avec toute sa réalité, la variété infinie du divers dont il est extrait lui-même, et il est vain de chercher à descendre par pure déduction, comme l'a tenté Hegel, de l'abstrait au concret, du concept au réel, de l'Être aux êtres.

1. *Begriff*, de *begreifen*, à la fois *intelligere* et *comprehendere*.

Le concept est objet de pensée, et non plus d'intuition sensible. Mais il se déroberait à toute prise de l'esprit, s'il ne participait encore à l'intuition au moyen des signes qui le fixent, et principalement des mots. Peu de philosophes ont souligné plus énergiquement que Schopenhauer l'influence réciproque de la pensée et du langage. L'étude du langage lui paraît même indispensable à l'étude de la logique et du mécanisme de la raison. C'est en apprenant à parler, dit-il, que l'enfant apprend à raisonner, et c'est l'imperfection du langage moteur des sourds-muets qui explique seule leur infirmité intellectuelle [1].

L'avantage du concept sur l'intuition sensible est de ne retenir de la représentation complexe que ce qui est utile à la fin qu'on se propose, acte pratique ou opération intellectuelle. C'est le propre de la pensée réfléchie de se représenter, au lieu des choses mêmes, leurs substituts simplifiés et, par là même, plus maniables [2].

Mais, à travers ces schèmes, la pensée réfléchie tend constamment à rejoindre l'intuition sensible, qui demeure la matière essentielle de toute représentation et le terme nécessaire de toute action. L'opération intellectuelle par laquelle le sujet cherche à établir l'accord entre le concept et l'intuition est donc d'une importance sans égale. Cet acte n'est autre que le jugement, qui différencie non seulement l'homme de l'animal, mais les hommes entre eux; car peu d'hommes sont aptes à prendre l'initiative d'un jugement personnel, et la plupart n'affirment que sur la foi d'autrui [3].

1. *Rais. suffis.*, § 26, p. 113-117.
2. *Ibid.*, § 27, p. 117-118.
3. *Ibid.*, § 28, p. 120.

Or le jugement, comme l'intuition sensible, est soumis à la loi de raison suffisante. Sa fonction essentielle est, en effet, d'exprimer une vérité, et toute vérité doit évidemment s'appuyer sur quelque raison différente d'elle et qui la fonde. Quelle est donc la raison suffisante du jugement, ou, si l'on veut, de la connaissance ? Il importe, pour la déterminer, de distinguer quatre sortes de vérités.

Tout d'abord, un jugement peut avoir pour fondement, pour raison, un autre jugement. C'est le cas du jugement obtenu par simple conversion d'un autre jugement, ou celui encore de la conclusion d'un syllogisme par rapport aux prémisses. En ce cas, la valeur du second jugement ne dépend nullement du contenu matériel du ou des jugements antécédents; aussi pareille vérité est-elle dite *logique,* ou *formelle.*

D'autre part, la vérité d'un jugement peut consister en l'accord de ce jugement avec l'expérience; elle porte alors le nom de vérité *empirique.*

En troisième lieu, certains jugements peuvent se fonder directement sur les formes *a priori* de la connaissance intuitive. Des jugements tels que : Deux lignes droites n'enferment pas un espace, — rien n'arrive sans cause, — $3 \times 7 = 21$, — la matière ne peut être ni créée ni détruite, etc., ne s'appuient sur aucun jugement antécédent ni sur aucune expérience. Ils traduisent simplement des exigences immédiates de l'entendement, en tant qu'il est pourvu des formes *a priori* qui conditionnent toute expérience : temps, espace et causalité. Ils n'expriment donc, d'après ce qui précède, ni une vérité logique, ni une vérité empirique; cependant ils ne sont pas vides de matière, car ils déterminent *a priori* l'expérience. Ce sont, Kant l'avait bien

compris, des jugements synthétiques *a priori,* et la vérité qu'ils expriment est *transcendantale.* Tout l'ensemble des mathématiques pures est un système de vérités de ce genre.

Enfin Schopenhauer distingue, sous le nom de vérités *métalogiques,* un petit nombre de principes, — quatre exactement, — qui expriment les conditions les plus générales de la pensée elle-même. Comme telles, les vérités métalogiques ne se ramènent pas, comme les vérités logiques, à un jugement déjà donné ; elles sont, au contraire, le principe de tout jugement, et c'est sur elles que se fondent les vérités logiques. Ces quatre principes sont celui d'identité, celui de contradiction, celui du tiers exclu, enfin le principe de toute vérité en général : la vérité est le rapport d'un jugement à quelque chose en dehors de lui qui en est raison suffisante. Ce dernier n'est autre que le principe de raison suffisante lui-même[1].

Tel est le tableau des quatre ordres de « vérités ». Il faut avouer qu'il n'est ni clair ni bien systématique. Pourquoi distinguer des vérités logiques pour les ramener ensuite expressément aux vérités métalogiques[2], et des vérités empiriques, puisque l'expérience se fonde, en définitive, sur une perception transcendantale? Quelle est au juste la distinction des vérités transcendantales et des vérités logiques, entre lesquelles l'auteur se contente de noter qu'il existe « une grande ressemblance et de grands

1. *Ibid.*, § 30-33, p. 122-126. Dans les *Suppléments* (W., II, ch. IX, p. 121), Schopenhauer propose de réduire à deux les quatre lois métalogiques : le principe du tiers exclu, qui résume à la fois ceux d'identité et de contradiction, et le principe de raison suffisante. Le premier serait le principe du *concevable*, le second celui du *vrai*. Il est probable que, sur ce point, Schopenhauer s'est souvenu de Leibnitz.

2. § 30, p. 123.

rapports[1] » ? Et quelle lumière jette toute cette classification sur la *racine* du principe de raison suffisante, alors que ce dernier n'est lui-même que l'une des vérités métalogiques? Autant de points sur lesquels Schopenhauer ne s'est pas expliqué et que la critique n'a pas encore éclaircis.

c. — *Les Intuitions pures : l'espace et le temps.*

Nous avons vu plus haut que l'intuition sensible, envisagée dans sa réalité empirique, constitue une première classe de représentations. Si l'on extrait de ces représentations leur matière empirique, c'est-à-dire la sensation, il reste la forme des perceptions du sens externe et du sens intime, c'est-à-dire l'espace et le temps eux-mêmes, qui sont ainsi la condition formelle, non seulement du devenir, mais de l'*être* même. Or, en se dépouillant des sensations qui les remplissent, l'espace et le temps ne cessent pas d'être des représentations, des intuitions. Par exemple, la ligne, le point, l'extension et la divisibilité infinies ne sont objets ni de perception ni de concept, mais d'aperception *a priori*, d'intuition pure. Au contraire, la causalité n'est pas objet d'intuition pure ; elle n'a de sens que relativement à la succession des phénomènes concrets dans le temps; en dehors de l'expérience de la matière, elle n'est plus rien pour l'entendement.

Quel est donc, dans l'intuition pure, le principe de raison suffisante de l'être? C'est, d'après Schopenhauer, cette loi que les parties de l'espace et du temps se déter-

1. § 33, p. 126.

minent « réciproquement ». Ce rapport, dans l'espace, s'appelle *position;* dans le temps, *succession*. Dans l'espace, la détermination est non seulement réciproque, mais indifférente, en ce sens que, de deux lignes situées dans un espace, chacune peut être également choisie comme base pour déterminer la position de l'autre. C'est que l'espace est simultanéité pure. Dans le temps, au contraire, chaque instant a pour condition l'instant qui l'a précédé et la détermination est toujours orientée dans le sens de la succession.

Les déterminations pures de l'espace et du temps ne peuvent être ni extraites de l'expérience, ni construites par concepts; des relations telles que le droit et le gauche, l'avant et l'arrière, le haut et le bas, l'avant et l'après, ne peuvent être ni expérimentées ni déduites : une intuition immédiate peut seule les fournir[1].

Schopenhauer pousse très loin les conséquences de ce caractère intuitif des relations spatiales. Dans l'un des chapitres les plus intéressants de sa thèse[2], il montre avec beaucoup d'ingéniosité que, non seulement les axiomes les plus simples, mais « les théorèmes les plus compliqués » de la géométrie pourraient être démontrés si l'on se bornait à mettre la relation cherchée en évidence dans l'intuition; et il donne de lumineux exemples de ce genre de démonstration. Il entrevoit ainsi, — devançant de près d'un siècle les théories toutes récentes de M. Mérey, — la constitution d'une méthode géométrique nouvelle, qui substituerait à la certitude logique, péniblement acquise, l'évidence immédiate de l'intuition.

1. *Ibid.*, § 35-38, p. 147-150.
2. § 39, p. 151-157.

d. — Le sujet du vouloir.

Les intuitions sensibles, les concepts et les intuitions pures constituent l'ensemble des objets qui peuvent entrer du dehors dans la représentation du sujet. Outre ces objets, le seul que le sujet puisse encore considérer, c'est lui-même ; cet objet, le sujet conscient, constitue ainsi à lui seul une classe à part, la dernière à laquelle s'applique le principe de raison suffisante.

Qu'avons-nous donc au juste pour objet quand nous pensons à nous-même ? Est-ce le sujet connaissant lui-même ? Dirons-nous : *je connais que je connais?* C'est là une pure tautologie, qui pourrait se répéter à l'infini. Aussi bien, dire : *je connais,* revient à dire : *je suis sujet,* c'est-à-dire encore : *il existe des objets pour moi.* Pareille aperception ne nous instruit en rien sur l'objet particulier qu'est le sujet pour lui-même quand il se pense lui-même. Il faut donc admettre que l'objet du sens intime n'est pas le sujet qui *connaît,* mais le sujet qui *veut.*

Nous aurons à revenir sur cette connaissance intime du vouloir par le sujet conscient, connaissance qui établira la transition entre la théorie du monde comme représentation et la théorie du monde comme volonté. Il nous suffira, pour l'instant, de déterminer le rapport du vouloir au principe de raison suffisante.

Les formes du vouloir sont multiples, depuis le simple désir jusqu'à la résolution d'agir. Si nous l'analysons dans sa forme la plus accessible à la conscience, dans la décision réfléchie, nous observons que toute résolution est précédée par une représentation antérieure qui la dé-

termine. Cette représentation, cette raison *d'agir,* est le *motif.* Nous trouvons ainsi dans le motif, tel qu'il apparaît à la conscience, le cas unique d'une causalité immédiatement aperçue dans son efficacité. Les causes externes, raison suffisante du devenir, ne sont, pour le sujet qui les connaît, que des successions nécessaires ; les actes mêmes des animaux et de nos semblables sont pour nous impénétrables, et c'est par simple analogie que nous concluons de leurs gestes à leurs intentions. Mais le sens intime nous fait pénétrer « derrière les coulisses » du théâtre où se déroulent les causes mécaniques; par lui, nous apercevons la causalité par le dedans, et nous reconnaissons dans la *motivation* la raison suffisante de toute détermination du sujet voulant.

Telle est la « quadruple racine » du principe de raison suffisante. Si l'on cherche à résumer en quelques mots la théorie assez confuse de Schopenhauer, peut-être peut-on proposer la formule suivante : toute connaissance trouve sa raison suffisante dans un ordre de la représentation inhérent à la constitution intime du sujet. Le devenir sensible a pour raison suffisante la causalité; le jugement a pour raison suffisante les lois logiques de l'esprit; l'être, en tant qu'objet d'intuition pure, a pour raison suffisante la détermination réciproque des parties de l'espace et du temps, la volition a pour raison suffisante le motif. Et ce ne sont point là quatre principes étrangers l'un à l'autre, mais autant d'aspects d'une même fonction de liaison, envisagée dans son application aux divers domaines de la connaissance[1].

1. Cf. § 33, p. 126.

Aussi bien, la distinction des quatre formes du principe de raison suffisante ne jouera-t-elle, dans le système de Schopenhauer, qu'un rôle des plus secondaires. Seul, le principe de la volition, le motif, se retrouvera, dans la théorie de la volonté et dans la morale, investi d'une réelle importance. A dire vrai, de la thèse de doctorat, ce que Schopenhauer a conservé de plus essentiel, c'est moins la distinction des « racines » du principe de raison suffisante que certains corollaires, à peine indiqués dans la thèse de 1813, mais qui ne tarderont pas à devenir partie intégrante et essentielle de l'œuvre définitive.

Deux de ces corollaires méritent de nous retenir; l'un concerne le monde sensible; l'autre, la nature même du sujet pensant.

§ 3. — Le monde sensible, la matière.

Nous avons vu plus haut que l'objet et le sujet se supposent réciproquement. Pas de sujet qui ne soit la conscience d'un objet; pas d'objet qui n'apparaisse dans une conscience. Volkelt a défini avec raison cette doctrine un « corrélativisme[1] ». Dès lors, il ne saurait y avoir, entre le sujet et l'objet, entre l'esprit et les choses, aucune relation causale, car la causalité est la loi de succession des représentations aperçues dans le temps, mais aucun intervalle de temps ne saurait séparer les deux termes également constitutifs de toute représentation. Or, de ces prémisses, il résulte à l'évidence que l'idéalisme absolu et le

1. *Op. cit.*, p. 82.

réalisme absolu sont absurdes au même titre, car on ne saurait pas plus aller de l'esprit aux choses que des choses à l'esprit.

Ainsi, rencontre imprévue, les formes extrêmes de l'idéalisme et du réalisme sont renvoyées dos à dos, convaincues du même sophisme. En vain Fichte a cherché à déduire le non-moi du moi; il n'a pas compris qu'avec le sujet l'objet est déjà posé et qu'il n'y a plus lieu de tirer le second du premier[1]. Même pétition de principe dans le matérialisme, qui n'est qu'un réalisme outré, puisque, supposant la matière donnée, il explique par elle la vie et la pensée : à quoi il suffit d'objecter que le point d'arrivée, la pensée, est déjà supposé par le terme initial, la matière, qui n'est rien de plus qu'une représentation du sujet. Aussi Schopenhauer n'a-t-il pas assez de railleries pour le matérialisme. Il le compare avec humour au légendaire baron de Münchhausen qui, pour sortir de l'eau, cherche à se soulever lui-même par sa perruque[2]. Plus tard, au milieu du siècle, quand Feuerbach, Büchner et Moleschott essayeront de restaurer le matérialisme, il n'aura pas assez de sarcasmes pour accabler cette philosophie de « garçons coiffeurs[2] ».

Qu'est-ce donc, en définitive, que le monde extérieur? A vrai dire, le problème de son existence ne se pose même pas, et, si les philosophes s'en sont si longtemps embarrassés, c'est que, par une fausse application du principe de raison, ils ont voulu étendre aux relations de l'objet

1. *Monde*, I, § 7, p. 68-71. Cf. *Nouv. Paralip.*, N., IV, § 21, p. 38-39.
2. *Monde*, *ibid.*, p. 62-63. Cf. II, ch. XVII, p. 205 sq.; *Vol.*, préface, W., III, p. 181 sq.
3. Lettre à Frauenstaedt, 29 juin 1855, GRISEB., *Lettr.*, p. 298. Cf. *ibid.*, p. 227, 341, 364.

et du sujet le principe de causalité, qui n'a de sens que dans la représentation. Le monde existe en tant que représentation du sujet; c'est là toute sa réalité, — sa « réalité empirique », explique Schopenhauer, en termes kantiens. Mais il est vain de se demander ce qu'il est en soi, c'est-à-dire en dehors de la représentation, tant qu'on se sert, pour découvrir son essence, des principes propres à la représentation. La réalité empirique du monde a pour contre-partie son idéalité transcendantale [1].

Mais, dira-t-on, si le monde « est une représentation », en quoi celle-ci se distingue-t-elle des représentations mensongères qui se mêlent sans cesse à notre expérience? Schopenhauer appelle souvent le monde « un rêve de notre cerveau ». En quoi distingue-t-il ce rêve de ceux du sommeil, du cauchemar, de l'hallucination? Voici l'ingénieuse solution qu'il propose de cette difficulté : nos rêves n'ont pas entre eux de liaison causale, tandis que, de la veille au lendemain, nous rétablissons la continuité du lien causal entre les représentations diurnes. Mais, si cette interprétation psychologique explique pourquoi nous n'insérons pas nos rêves dans la trame de notre vie, elle n'établit point de différence de nature entre les perceptions du rêve et celles de l'expérience. Schopenhauer se garde bien de contester cette identité profonde, et, en ce point encore, nous retrouvons en lui l'interprète du romantisme. La vie n'est qu'un rêve bien lié; mais le rêve aussi est une vie, une expérience. L'une et l'autre participent de la même réalité empirique. Une admirable comparaison précise ce rapprochement : « La vie et les rêves sont les

1. *Monde*, Supplém., 1. W., II, p. 11-14.

images d'un seul et même livre. La lecture continue de ce livre est la vie réelle. Mais, quand la lecture quotidienne est finie et qu'est venue l'heure du repos, nous continuons à feuilleter l'ouvrage et remuons, sans ordre ni liaison, tantôt une feuille, tantôt une autre; tantôt c'est une feuille déjà lue, tantôt une autre inconnue; mais le livre est toujours le même[1] ». Et c'est parce que les divers chapitres racontent une même histoire, que le philosophe incline à reconnaître aux songes une valeur prophétique. N'est-ce pas un rêve, en 1831, qui l'avait chassé de Berlin?

En assimilant la perception au rêve, il semble que Schopenhauer ait poussé l'idéalisme jusqu'aux confins de l'illusionnisme et qu'il n'y ait plus lieu pour lui de rechercher la nature d'un monde dont « tout l'être est d'être perçu ». Aussi peut-il sembler étrange, à première vue, de trouver dans cette philosophie antimatérialiste une théorie approfondie de la matière. N'oublions pas, d'ailleurs, que Schopenhauer a sacrifié à la causalité toutes les catégories, y compris celle de substance, et qu'il s'interdit ainsi le droit de rattacher, comme Kant, à la catégorie de substance le principe de la permanence de la matière. Peut-on espérer, du moins, que la catégorie unique de la causalité sera assez riche pour suppléer, en ce point, aux fonctions de la substance? C'est précisément ce que Schopenhauer n'a pas hésité à admettre. La matière, chez lui, n'est plus substance, mais causalité pure. Et voici l'essentiel de sa démonstration : si l'on dépouille les objets de la perception, à savoir les corps, de leurs qualités spécifiques et de leur forme étendue et temporelle,

1. *Monde*, I, § 5, p. 51.

il reste la *matière,* c'est-à-dire ce qui est égal et identique entre tous ces objets. Or ces formes et ces qualités dont nous les dépouillons ne sont rien autre que le mode d'action particulier à chacun d'eux, par lequel ils diffèrent les uns des autres. Le résidu de cette analyse, la matière, est donc la « simple activité en général, l'action pure comme telle, la causalité elle-même pensée comme objet... La matière est en tout point causalité pure : son essence est l'action en général [1] ».

De ce théorème résultent immédiatement deux importants corollaires.

C'est d'abord que la matière n'existe que par l'entendement qui la pense; elle est la fonction même de l'entendement, la causalité « projetée au dehors » et pensée comme objet; ce qui explique qu'elle n'est l'objet d'aucune expérience, d'aucune intuition, mais uniquement objet de pensée; elle « est ce que la pensée ajoute comme fondement à toute réalité [2] ».

La seconde conséquence, c'est qu'il est possible de déterminer *a priori* les lois générales de la matière. Kant, en partant de la catégorie de substance, avait tenté déjà cette détermination dans les *Principes métaphysiques de la Nature*. Schopenhauer avait lu de fort près cet essai et a repris la tentative du point de vue de la causalité. Deux lois, avant toutes les autres, lui paraissent résulter de la loi de causalité.

C'est d'abord celle de l'*inertie :* tout état d'un corps doit persévérer sans modification, s'il ne survient une cause

1. *Rais. suffis.*, § 21, p. 99. Cf. *Monde*, I, § 4, p. 39 sq.; II, ch. IV, p. 59 sq.
2. *Ibid.*

qui le modifie. Et c'est ensuite la loi de la permanence de la substance : la matière ne peut être augmentée ni diminuée, car les variations qu'elle peut subir dans le temps et l'espace ne concernent que ses états, et non pas son être même. La matière ne peut donc ni naître ni périr, et la quantité qui en existe dans le monde est constante[1].

Dans les *Suppléments* du *Monde*, il est allé plus loin et a dressé une table de vingt-huit « prédicats *a priori* » de la matière, qui correspondent point par point aux prédicats *a priori* de l'espace et du temps[2]. Nous ne reproduirons ni n'expliquerons cette table. Mais son existence même prouve que la physique, une physique conçue *a priori* dans ses lois les plus générales, s'accommoderait fort bien de l'illusionnisme de Schopenhauer. Le monde n'est qu'un rêve, mais un rêve cohérent, dont les lois de l'entendement nous permettent de dessiner, avant toute expérience et avec un certain détail, le cadre et le plan.

Qu'on se garde, d'ailleurs, de soupçonner dans cette théorie un retour inconscient à l'idéalisme de Fichte. Schopenhauer a prévu cette interprétation et la rejette avec la dernière énergie. En disant que la matière est pensée pure, il affirme simplement que l'entendement, considéré dans la généralité de sa fonction, pense nécessairement un objet général, mais n'existe point antérieurement à cet objet qui est sa propre fonction. « La matière n'est que le corrélatif objectif de l'entendement pur », et l'entendement lui-même n'est rien de plus que la connaissance de cet objet, de la causalité[3].

1. *Rais. suffis.*, § 20, p. 56-58.
2. Voir cette table, W., II, p. 62.
3. *Rais. suffis.*, § 21, p. 99.

On a peine, toutefois, à se rallier à l'interprétation de Volkelt qui, tout en laissant large part à l'idéalisme de Schopenhauer, prête à ce penseur une inclination inavouée pour le matérialisme[1]. Il semble au critique allemand que le dualisme de l'entendement et de la matière est plus accentué que celui de l'objet et du sujet, que la matière « sans forme et sans qualité » est si bien dépouillée de tous les caractères de la représentation, qu'elle est rejetée loin du sujet, dans un monde inaccessible où elle subsisterait comme une sorte de chose en soi inconnaissable. Mais on peut répondre que pareille tendance, bien loin d'être orientée dans le sens du matérialisme, s'en détourne radicalement, et que la causalité, en se dépouillant de la forme et de la qualité, n'a plus rien de commun avec la substance des matérialistes; et s'il y a quelque inconnue qu'il soit permis de pressentir au delà, c'est la chose en soi, cette « volonté », que nous verrons plus loin se dégrader peu à peu en énergies naturelles. Volkelt note encore[2] que Schopenhauer restreint volontiers la causalité aux liaisons de l'ordre physique et lui soustrait parfois les phénomènes de la vie intime, ce qui revient, ou ce qui tend à approfondir l'écart entre la matière-cause et le sujet. Il est vrai; mais les affirmations contraires sont beaucoup plus nombreuses et plus catégoriques[3]; et lors même que la vie mentale serait mise sur un autre plan que l'expérience sensible, la théorie de la représentation suffirait à expliquer cette différence. Rappelons-nous, en effet, que, dès 1813, Schopenhauer distin-

1. *Ouvr. cité*, p. 84-86.
2. P. 90 et 99-101.
3. P. ex. *Monde*, I, § 6, p. 56; II, ch. IV, p. 55, etc.

guait des objets du devenir sensible, connus dans l'espace et dans le temps, les déterminations de la vie volontaire, que le sujet aperçoit dans le temps seulement et d'un point de vue tout interne. Pareille distinction établit dans la vie consciente plusieurs modes de représentation ; elle ne confère aucune réalité transcendante au principe des représentations sensibles, à la causalité ni, par suite, à la matière.

§ 4. — Intuition, entendement, raison.

Le monde matériel, avec ses lois, est donc bien la simple représentation du sujet. Mais qu'est-ce à son tour que le sujet?

On se rappelle avec quel soin Kant avait séparé les trois facultés que Leibnitz avait tenté de rapprocher, intuition, entendement, raison. La sensibilité apportait à l'entendement des données brutes, auxquelles celui-ci imposait son ordre propre, et la raison, à son tour, orientait le savoir vers sa limite idéale. Schopenhauer bouscule sans ménagement cette hiérarchie et confond sensibilité et entendement en un même pouvoir d'intuition. Il esquive ainsi l'une des plus graves difficultés du kantisme, qui est de savoir en quoi les formes de l'espace et du temps, qui déjà organisent les données brutes des sens, diffèrent essentiellement des catégories. Toute intuition, dit-il, est intellectuelle. Voici en quel sens il faut l'entendre. La sensation n'est qu'un « sentiment local, spécifique... purement subjectif », c'est-à-dire qu'elle est une affection d'une région limitée de l'organisme, qui ne peut rien nous apprendre ni sur le reste de

l'organisme, ni sur l'objet qui l'a provoquée. La seule forme commune qui lui soit propre est celle du sens intime, ou du temps. Le rôle de l'entendement sera tout justement de « transformer la sensation subjective en intuition objective », d'ajouter au sentiment intérieur celui d'une extériorité. Ce qui rend possible ce rôle, c'est d'abord que l'entendement a pour organe le cerveau, organe centralisateur, grâce auquel les sensations isolées se rejoignent dans la conscience; c'est ensuite la forme spéciale de l'entendement, la loi de causalité, grâce à laquelle toute sensation est *a priori* conçue comme un *effet;* et c'est enfin la forme du sens externe, l'espace, qui permet à l'entendement de projeter la cause de cet effet à l'extérieur de la région affectée. Ainsi « c'est l'entendement lui-même qui a pour fonction de créer le monde des objets... et, par suite, notre intuition empirique quotidienne est intellectuelle [1] ».

Schopenhauer précise sa théorie en étudiant les sensations du tact et surtout de la vue, les seules qui fournissent à l'entendement les données avec lesquelles il construit le monde extérieur. Quelques années plus tard, il devait reprendre le même thème dans sa *Théorie des couleurs*. Il fait preuve, dans cette argumentation, d'une grande finesse d'analyse et d'une parfaite connaissance des observations recueillies de son temps. Par exemple, c'est l'entendement qui opère le redressement de l'image rétinienne et qui fond en une seule les deux images perçues par les deux yeux; c'est lui qui nous fait voir à l'endroit un paysage que nous devrions voir à l'envers, quand nous le regardons

1. *Rais. suffis.*, § 21, p. 64-67.

entre nos jambes; c'est lui qui nous fait juger immédiatement du relief et de l'éloignement des choses que nous ne pouvons explorer avec le toucher. En revanche, l'entendement est sujet à des erreurs qui s'expliquent par l'habitude acquise de construire le réel d'une façon déterminée. Quand on presse, par exemple, une bille avec deux doigts croisés, on a l'illusion d'en toucher deux; la lune paraît plus grosse à l'horizon qu'au zénith; le rivage semble se mouvoir au batelier qui remonte ou descend le fleuve en bateau; la peinture donne l'illusion du relief, etc.[1]. Ces détails nous permettent de mesurer le progrès accompli par Schopenhauer sur la théorie criticiste de l'espace. Kant définit l'espace comme une fonction *a priori* de la sensibilité, sans se demander si cette fonction se développe après la naissance pour arriver graduellement à son parfait exercice. Schopenhauer, tout en admettant l'a-priorité de la fonction, nous décrit de quelle façon progressive elle organise la perception; il assigne ainsi un rôle à l'habitude et, du même coup, ménage une place à l'erreur possible; son a-priorisme laisse une marge à l'empirisme et ouvre au psychologue et au psycho-physicien un champ fécond d'investigation[2].

A plus forte raison, ce travail constructeur de l'entendement ne sera-t-il pas l'œuvre d'une raison réfléchie; il faut y voir une réaction « immédiate et intuitive » de l'entendement sur la sensation, une élaboration accomplie au sein même de l'intuition par un pouvoir d'organisation qui ne s'y applique point du dehors[3]. Qu'est-ce

1. *Rais. suffis.*, p. 64-87; cf. *Couleurs*, W., VI, p. 26 et passim.
2. Cf. Volkelt, *Schop.*, p. 105.
3. *Rais. suffis.*, § 21, p. 87.

donc que la « raison » pour Schopenhauer? Uniquement « la faculté de penser et de délibérer à l'aide de la réflexion et des concepts[1] ». Discursive, condamnée à l'usage des mots et des symboles, elle s'oppose radicalement aux intuitions immédiates de l'entendement, comme le logique s'oppose au sensible. Or cette distinction joue dans la philosophie de Schopenhauer, et plus encore dans sa critique des systèmes adverses, un rôle considérable. L'erreur commune des « professeurs de philosophie » et, plus généralement, des métaphysiques spéculatives n'a-t-elle pas été d'ériger la raison en un pouvoir de connaître original et indépendant, ayant ses « idées » propres, antérieures à toute expérience, promulguant des « vérités premières », des principes *a priori*? Kant lui-même n'a-t-il pas maintenu les « idées de la raison » et défini l'impératif catégorique comme une loi absolue, énoncée par la raison pratique? D'où vient alors, objecte notre philosophe, que les soi-disant affirmations premières de la raison soient tout justement celles sur lesquelles les esprits arrivent le moins à s'entendre? N'est-ce pas une preuve que la raison, loin d'avoir un contenu propre, est une faculté vide, simple pouvoir d'élaboration, qui embrasse d'autant moins le réel qu'il s'élève, d'abstraction en abstraction, aux idées les plus générales et aux affirmations de pure logique? Il n'y a donc rien à tirer d'entités telles que le moi absolu de Fichte, l'identité absolue de Schelling, l'idée absolue de Hegel, rien non plus des idées de Dieu, d'âme immortelle, ou de monde en soi, rien, sinon « un verbiage ampoulé, creux et confus »; car, encore une fois, on ne saurait tirer

1. *Rais. suffis.*, § 34, p. 128.

aucune connaissance réelle de l'exercice à vide d'une faculté, dont la fonction propre est d'élaborer le contenu réel fourni par la seule intuition. A ce contenu, la raison applique ses règles propres, qui sont les lois de la logique : elle n'y ajoute rien. « Elle ne possède que des formes ; elle est femme : elle se contente de concevoir, et ne procrée point[1]. »

Telle est la distinction logique de l'entendement intuitif et de la raison. On le voit, elle n'aboutit à rien moins qu'à dépouiller celle-ci du pouvoir de législation souveraine que toutes les philosophies rationalistes, depuis Platon, lui avaient reconnu dans le domaine du savoir. Ce n'est pas là la moindre originalité de Schopenhauer et c'est à bon droit, sans doute, que, dès le début de cet ouvrage, nous rattachions sa doctrine à la grande lignée irrationaliste qui, à travers l'histoire des idées, côtoie la tradition rationaliste. De cette lignée, les derniers représentants avaient été les poètes romantiques. Novalis, Tieck avaient dénoncé la réflexion comme une fonction toute négative, qui dissout le réel et le détruit; ils avaient célébré les lumineuses divinations du génie intuitif, et ce thème facile était devenu, dans les cénacles, l'objet de copieuses amplifications. A cet égard, il faut saluer en Schopenhauer le dernier des romantiques. Car il a, lui aussi, avec une inlassable complaisance, vanté la supériorité de l'intuition sur la raison, en poète, en essayiste, plus encore qu'en philosophe. Il semble même que ce leitmotiv lui tienne de plus en plus à cœur; à peine indiqué dans la thèse de 1813, nettement dessiné dans le *Monde*[2], il devient l'objet de longues et

1. *Rais. suffis.*, p. 128-140. Cf. *Monde*, § 10, W., II, p. 91.
2. § 6, W., I, p. 54-60.

brillantes variations dans les *Suppléments*[1] et occupe mainte page des *Parerga*[2]. Pareils développements ne se résument pas; il faut les lire et admirer la virtuosité avec laquelle l'artiste a su varier l'expression d'une même idée. A tout instant, le pittoresque d'une image, esquissée d'un trait rapide, rehausse la monotonie du thème : Les intuitions sont le numéraire; les concepts sont les billets. Les concepts n'ont, comme la lune, qu'une clarté d'emprunt. L'intuition est un tableau vivant et nuancé; les concepts sont les pièces d'une mosaïque aux contours rigides, aux tons heurtés. Ou bien ce sont les effets de l'emploi des concepts et de l'intuition que l'auteur décrit avec une rare pénétration de psychologue. C'est ainsi que Schopenhauer aime à citer et à commenter le mot piquant de Vauvenargues : « Personne n'est sujet à plus de fautes que ceux qui n'agissent que par réflexion ». C'est que les concepts n'énoncent que des maximes générales et que, dans l'application, l'esprit habitué à se guider sur des règles abstraites se laisse surprendre par l'imprévu des circonstances. Un balourd aura beau posséder à fond les trois cents règles de la civilité, la peur de commettre une incorrection le fera choir en une autre. Au contraire, l'homme d'intuition vive aperçoit spontanément la règle dans le cas, la solution dans l'énoncé du problème. Pour les mêmes raisons, le penseur original l'emporte sur l'érudit, et Schopenhauer n'a pas assez de sarcasmes pour le savoir livresque qui joue, à côté du réel, « le rôle d'un herbier à côté du monde sans cesse renouvelé, éternellement frais, jeune, et mobile des plantes[3] ».

1. Ch. VII, W., II, p. 82-105.
2. *Parerga*, II, ch. III, § 24 et suiv., chap. XXI, XXII et passim.
3. *Parerga*, II, ch. XXI, § 248, W., V, p. 908.

Aussi bien verrons-nous plus loin, à propos des idées, que l'intuition ne se borne pas à saisir les choses dans leur réalité vivante, et qu'elle s'élève à l'aperception de réalités plus essentielles; nous verrons grandir encore la supériorité de l'entendement intuitif sur la raison discursive, de l'art sur la science, du génie sur l'esprit d'analyse. En morale même, nous verrons mettre au-dessus des vertus raisonnables l'héroïsme spontané, la vertu d'instinct. Nous verrons s'accentuer ainsi l'irrationalisme d'une philosophie qui, nous l'avons dit, puise le meilleur de ses inspirations, non dans les systèmes, mais dans l'expérimentation directe de la vie.

Il n'est, par suite, pas surprenant que l'on trouve dans les pages consacrées à l'intuition une sorte d'insistance passionnée et, disons-le, un accent personnel. Dans la comparaison de l'entendement intuitif et de la raison réfléchie, il y a bien une théorie; mais il y a surtout l'apologie d'une méthode vécue. Schopenhauer s'est fait gloire d'avoir introduit, ou réintroduit, en philosophie un procédé de recherche trop négligé, aussi bien par l'empirisme sensualiste que par le dogmatisme métaphysique[1]. S'il a si rudement malmené les érudits, les architectes de concepts et les abstracteurs de quintessence, c'est qu'il a eu personnellement l'impression très forte que les palais d'idées étaient des nécropoles; c'est qu'il a voulu traduire, par son système, l'image fidèle d'un monde où nul n'a senti plus que lui le pullulement formidable de la vie.

1. *Monde, Supplém.*, ch. VII, p. 103.

CHAPITRE VIII

LA VOLONTÉ

§ 1. — La Métaphysique.

La philosophie de Schopenhauer nous est apparue, jusqu'ici, comme un kantisme simplifié dans sa méthode et plus radical dans ses conclusions. Les conséquences de ce radicalisme ne laissent pas d'être singulièrement graves. Schopenhauer s'est vanté d'avoir, de façon plus complète que ses devanciers, que l'auteur de la Critique lui-même, séparé le réel de l'idéal. Le monde est ma représentation, et les lois de ma représentation sont les lois mêmes de ce monde qui, à ce titre, devient objet de science légitime; mais, en tant que représenté, le monde n'est rien de réel; il n'est que l'affection d'un sujet qui, lui-même, n'est rien en dehors de sa fonction représentative. En aucun point, le réel n'est adéquat au connu; la science n'atteint des choses que les formes et les variations phénoménales, puisqu'elle se borne à classer et à lier les données de la perception. Le savant ressemble « à quelqu'un qui ferait le tour d'un château pour en trouver l'entrée et qui, ne la trouvant pas, dessinerait la façade[1] ».

1. *Monde*, I, § 17, W., I, p. 150. Cf. II, ch. XVIII, W., II, p. 225-226.

A fortiori la raison pure est-elle impuissante à rejoindre la chose en soi, puisqu'elle se borne à unir des concepts, abstraits eux-mêmes de la représentation. Elle ne saurait même, comme l'avait pensé Kant, tracer la limite le long de laquelle le phénomène confine à la chose en soi, car, de la pure représentation à l'absolu, tout passage, si discret soit-il, est illégitime. Quant à la tentative désespérée qui consiste à restaurer la métaphysique au nom des exigences de la raison pratique, elle renverse proprement les données du problème; car c'est sur ce que nous pouvons entrevoir de l'absolu que doit se régler la maxime de notre conduite, et non notre croyance à l'absolu sur les postulats de notre action. « Le Credo nécessaire de tous les justes et de tous les bons peut s'énoncer ainsi : je crois à une métaphysique[1]. » Aussi bien, la « raison pratique », qui n'est autre chose que le pouvoir d'appliquer à l'action des concepts abstraits, c'est-à-dire des motifs réfléchis, peut-elle servir indifféremment la plus noire méchanceté et la plus exquise bonté[2].

Que la métaphysique puisse, à certaines conditions, « se présenter comme science », ou qu'elle s'impose à la croyance du sujet moral, voilà donc ce que Schopenhauer conteste avec la même énergie. Et, cependant, il s'est vanté d'avoir restauré la métaphysique sur des bases inébranlables et, de fait, aucun système moderne ne se présente plus délibérément comme métaphysique. Comment s'opère ce passage de l'illusionnisme le plus radical au dogmatisme le plus catégorique? Et tout d'abord quel est le ressort de cette démarche nouvelle de l'esprit?

1. *Monde*, II, ch. XVII, W., II, p. 204.
2. *Ibid.*, I, § 16, W., I, p. 133-134. Cf. *Mor.*, ch. II, W., III, p. 497 sq.

Ce ressort n'est autre que le « besoin métaphysique » propre à l'homme, besoin d'autant plus frappant qu'aucun autre vivant ne l'éprouve. La plante, l'animal vivent leur vie, exempts de trouble et de curiosité. C'est au terme le plus élevé de l'évolution des êtres, c'est chez l'être pensant qu'apparaît, avec la réflexion, cet « étonnement », qu'Aristote reconnaissait avec raison comme le signe de la vocation philosophique de l'homme. L'homme s'étonne de tout : de sa propre existence, d'abord, dont il ignore l'origine et la raison d'être ; il s'étonne de mourir, ne pouvant concevoir le passage de l'être au néant ; il s'étonne enfin de la souffrance, c'est-à-dire de la cruelle contradiction de ses désirs et de ses expériences. Et la réflexion, bien loin de satisfaire cet étonnement, ne cesse de l'aviver, et la change en stupeur douloureuse. Tant que l'homme, en effet, reste assez simple pour faire de son entendement l'usage purement pratique auquel la nature le destine, c'est à peine s'il est ému par le mystère des choses. Mais la réflexion a troublé cet accord du besoin et de l'intelligence, et, en ce sens, Rousseau a eu raison de dire que l'homme qui pense est un animal corrompu ; car le penseur, se détachant en quelque sorte des choses pour jeter sur elles un regard désintéressé, est plus vivement frappé de l'incohérence et de la vanité du spectacle de la vie[1]. En vain la science introduit-elle dans ce chaos un ordre régulier. Chacune des solutions qu'elle invente pose un problème nouveau. Considérons-nous, en effet, la nature dans ses formes ? La morphologie nous décrit des types infiniment variés et pourtant semblables, sans pouvoir expliquer la

1. *Monde*, II, ch. XVII, W., II, p. 184 sq.

mystérieuse relation qui unit cette similitude à cette diversité. Et cependant, en parlant d' « unité de plan », elle laisse entendre que, par delà la description des espèces, reste ouvert le problème d'expliquer par des conditions transcendantes l'uniformité de la vie. Essayons-nous de rendre compte des formes par la procréation et, d'une manière plus générale, des phénomènes par leurs causes? L'étiologie nous apprend que tel état de la matière en produit tel autre dans des conditions régulières d'espace et de temps; mais elle reste muette sur l' « essence intime » des phénomènes; et pourtant son langage trahit l'invincible tendance du savant à admettre l'existence de causes absolues au delà de la série des relations particulières. Le physicien ne parle-t-il pas de « forces naturelles », auxquelles il donne des noms, pesanteur, impénétrabilité, affinité, etc.[2]. Tant il est vrai que la physique, malgré le précepte de Newton, n'arrive jamais à se garder de la métaphysique [1]!

Si le savant, sans le vouloir, donne inévitablement des gages à l'instinct métaphysique qui tourmente l'esprit humain, a plus forte raison l'homme ordinaire, l' « animal métaphysique », inexercé aux méthodes défensives de la critique, cédera-t-il au besoin de rassurer son étonnement par des solutions dogmatiques. Les religions pourvoient à satisfaire cette exigence nécessaire, et c'est pourquoi, si pauvre ou si grossier qu'en soit le contenu, elles sont pour le peuple « un bienfait inestimable »; elles sont la métaphysique des foules, auxquelles elles rendent le double service de diriger l'action vers des fins précises et de don-

1. *Monde*, I, § 17; W., I, p. 146-149. Cf. II, ch. XVII; W., II, p. 200-4.

ner un sens à la douleur et à la mort[1]. Aussi Schopenhauer a-t-il volontiers parlé des problèmes religieux et l'on peut trouver, dans le plus athéiste des systèmes, une véritable et fort intéressante philosophie de la religion[2].

Toutefois, constater un besoin, si impérieux soit-il, ne suffit pas à établir qu'il soit possible de le satisfaire. Décrire les démarches que ce besoin suggère à l'esprit n'est pas justifier la légitimité des solutions inventées. Les forces naturelles sont-elles autre chose que des abstractions? Les allégories consolantes des religions sont-elles plus que de pieux mensonges? Le philosophe doit en juger en dernier ressort, et la question qui se pose maintenant est de savoir si, une fois l'exégèse achevée des hypothèses du savant et des symboles de la foi, une métaphysique proprement philosophique demeure nécessaire et possible.

De cette nécessité, il faut l'avouer, Schopenhauer ne fournit pas de preuve bien convaincante; parfois, il reprend, presque terme pour terme, l'argument de la troisième antinomie kantienne : il montre qu'on n'explique rien tant qu'on se borne à rendre compte d'un effet par sa cause, puisque cette cause est elle-même un effet, le dernier terme d'une série d'antécédents, à l'origine de laquelle on ne peut, sans contredire aux lois de l'entendement, supposer un antécédent inconditionné, une cause première et absolue[3]. Mais cet argument, tout négatif, revient en somme à reconnaître l'insuffisance du naturalisme. Qu'importe, d'ailleurs, au savant positiviste, qui a d'emblée renoncé à la

1. *Monde*, II, ch. XVII; W., t. II, p. 186-187, 191-195.
2. Voir notam. *Parerga*, II, ch. XV; W., t. V, p. 326-415.
3. Cf. p. ex. *Monde*, II, ch. XVII; W., p. 204-5.

recherche de l'absolu? Aussi bien Schopenhauer ne s'embarrasse-t-il guère de ces arguments dialectiques. Ce n'est pas la raison, faculté de pure abstraction, qui lui montrera la voie de l'idéal au réel ; c'est la vie même qui lui paraît s'insurger contre l'illusionnisme radical. Le monde est notre représentation, soit ; c'est là le point de vue de l'entendement. Mais « nous voulons savoir la signification de cette représentation ; nous demandons si ce monde n'est rien de plus que représentation, auquel cas il devrait passer devant nos yeux comme un songe sans consistance, comme un fantôme vaporeux, indigne de notre attention[1] ». Or, que nous le voulions ou non, en dépit des analyses de la critique, notre attention est captive ; que le monde nous enchante, nous scandalise ou nous torture, de toute façon il est pratiquement pour nous autre chose que le voile de Maïa ; et, plus encore que le monde extérieur, notre être propre, notre « caractère », les inexplicables démarches de notre volonté, sont pour nous l'objet d'une surprise sans fin. N'est-ce pas l'indice que le point de vue de l'entendement n'est pas le seul dont nous disposions? n'est-ce pas que nous avons de la chose en soi une expérience vécue, dont le philosophe, soucieux d'expliquer la totalité du réel, ne peut manquer de tenir compte?

Et qu'on ne dise pas que cette affirmation pratique, — on est tenté de dire « pragmatiste », — de l'absolu revient à reprendre, en philosophie, les affirmations implicites du savant, de l'homme juste et du croyant! A vrai dire, Schopenhauer ne s'alarmerait pas du rapprochement ; car si, à ses yeux, tout homme est métaphysicien, la métaphy-

1. *Monde*, I, § 17 ; W., I, p. 149.

sique, à son tour, est le prolongement et l'interprétation de l'expérience morale et religieuse de l'humanité. Cependant il y a, dans l'argument de Schopenhauer, mieux qu'une explicitation des affirmations spontanées de la conscience; on y trouve l'indication précise de la voie nouvelle qui conduit à l'absolu. En affirmant la nécessité de la métaphysique, il nous en montre, du même coup, comme on va s'en rendre compte, la possibilité et la méthode.

Sur ce point, sa thèse est très nette. La métaphysique du réel ne saurait se construire par concepts, comme l'avait admis Kant à l'encontre de sa propre critique, puisque les concepts ne sont que des extraits de l'expérience d'autant plus vides de réel qu'ils sont plus généraux[1]. Elle doit, bien au contraire, se rapprocher de l'expérience. Si elle est un « déchiffrage », une interprétation de l'expérience, mieux encore, si on doit la définir « la science de l'expérience en général », n'est-ce pas « à l'expérience qu'elle doit puiser »? Le problème métaphysique est « empiriquement donné », puisque l'insuffisance du naturalisme, l' « étonnement » de l'esprit devant le « mystère » des choses sont des faits dûment constatés : comment donc la solution de l'énigme pourrait-elle être autre chose qu'empirique elle-même[2]? Mais, d'autre part, l'explication métaphysique doit être radicalement distincte de l'explication physique, puisque celle-là doit résoudre les problèmes que celle-ci est condamnée à poser sans pouvoir les éclaircir. Sans doute le métaphysicien doit être familier avec les diverses branches des sciences de la nature, car la science établit les données précises du problème métaphysique et l'on

1. *Monde*, W., I, p. 208 sq.
2. *Ibid.*, p. 209-210.

peut dire que l'explication métaphysique commence au point précis où s'arrête celle du savant ; mais, entre l'explication physique, causale, du phénomène, et l'explication de la cause elle-même par la chose en soi, il y a « un abîme profond, une différence radicale ». Qu'est-ce à dire, sinon que la possibilité de la métaphysique est suspendue à celle de l'expérience, mais d'une expérience absolument distincte de celle que l'entendement ordonne et que la science explique[1]?

Pareille expérience est-elle possible? C'est, sans doute, ce qu'aucune dialectique ne saurait démontrer ni infirmer *a priori*. Aussi nous paraît-il inexact de dire, comme l'ont fait von Hartmann et Volkelt, que la métaphysique de Schopenhauer « se tient sur un terrain que sa théorie de la connaissance lui interdit[2] ». A vrai dire, les déclarations du philosophe prêtent à confusion : tant qu'il fait la théorie de la représentation, Schopenhauer répète à satiété qu'il n'y a de connaissance que du phénomène ; mais il faut, croyons-nous, entendre par là, — comme l'avait signifié Kant, à qui pense constamment Schopenhauer dans cette partie de sa doctrine, — que la science du *monde*, c'est-à-dire de ce qui est *donné* à la représentation, dans les cadres de l'espace et du temps, n'atteint pas la chose en soi et s'arrête à l'apparence. Mais cette thèse n'exclut nullement *a priori* la possibilité d'un autre mode de connaissance, indépendant du principe de raison suffisante, ni celle de sources du savoir distinctes de la perception représentative. Après tout, l'expérience seule doit répondre si d'autres intuitions

1. *Monde*, W., I, p. 206-207. Cf. *Lib.*, § 3 ; W., III, p. 425 sq.
2. Volkelt, *op. cit.*, p. 139 ; v. Hartmann, *Gesamm. Stud. u. Aufsätze*, Berl., 1876, p. 637 sq.

que celles de la représentation sont accessibles à l'esprit. On ne demande point à l'homme qui voit de démontrer en raison s'il est, en outre, capable de mouvement : qu'il marche, cela suffit. Il restera seulement au critique le droit de juger sur pièces si l'expérience invoquée apporte vraiment des données inédites et irréductibles à la représentation.

En tout cas, la réponse de l'expérience ne saurait être que très simple et très brève. Quelle est-elle?

§ 2. — L'expérience du corps.

Si l'homme était purement un sujet connaissant, une « chose qui pense », c'est-à-dire si la conscience n'avait d'autre contenu que des représentations et des concepts, il ne pourrait évidemment pénétrer la chose en soi, puisque, de cette chose, il n'aurait encore qu'une représentation ou un concept. Mais l'homme n'est pas simplement un miroir placé en face des choses qu'il reflète ; « il a lui-même sa racine dans le monde ». Il est un individu, c'est-à-dire que l'exercice de la fonction représentative est liée à un cerveau et servie par un corps. Les affections de ce corps sont, pour le sujet, l'instrument de ses représentations. Qu'est-ce donc que le corps lui-même? Pour le sujet connaissant, c'est encore une représentation, une forme visuelle, tactile, un « objet » situé dans l'espace, et dont certains phénomènes s'expliquent mécaniquement comme ceux des objets ordinaires : on me frappe, j'entends un son; on soulève mon bras, il suit le mouvement. Mais, parfois aussi, le corps apparaît au sujet sous un aspect tout nouveau; c'est le cas où un mouvement du corps, au

lieu d'avoir une cause externe, telle qu'un choc dont le mode d'action m'échappe, véritable qualité occulte, est le fait de mon effort intérieur, de ma VOLONTÉ. Là est la clé de l'énigme. Car cette liaison de la volonté et du mouvement musculaire n'est pas accidentelle, mais essentielle. « Tout acte véritable de la volonté du sujet est aussitôt et inévitablement un mouvement de son corps ; il ne peut réellement vouloir l'acte, sans percevoir en même temps que celui-ci apparaît comme mouvement corporel. L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux états différents, connus objectivement et unis par le lien de causalité ; ils ne sont pas dans un rapport de cause à effet ; mais ils sont une seule et même chose, donnée seulement de deux façons totalement différentes : d'un côté, d'une façon tout immédiate, de l'autre, comme une intuition offerte à l'entendement. L'action du corps n'est rien autre que l'acte de la volonté objectivé, c'est-à-dire entré dans l'intuition. Tout le corps n'est rien autre que la volonté objectivée, c'est-à-dire devenue représentation... La volonté est la connaissance *a priori* du corps ; le corps, la connaissance *a posteriori* de la volonté[1] ».

Il fallait citer tout entière cette page admirable que toute analyse appauvrirait. Mais que de questions, que d'objections se pressent, auxquelles il nous faut tenter de répondre sans retard !

Et, tout d'abord, la volonté peut-elle, comme l'a pensé Schopenhauer, s'isoler de la représentation, pour s'identifier avec l'action corporelle ? En fait, quand je prends un parti après délibération, ma décision n'est-elle pas arrêtée

1. *Monde*, I, § 18 ; W., I, p. 150-152.

avant que mon organisme l'exécute ? Le vouloir réfléchi, tout au moins, n'est-il pas un état intellectuel ? Schopenhauer a longuement discuté l'objection dans la dissertation sur le *Libre Arbitre*. Il y montre, avec une singulière finesse, que nous pouvons, par la raison, comparer entre eux les mobiles de notre action, mettre en balance nos désirs, imaginer les issues possibles d'un parti à prendre, mais que nous n'avons conscience de vraiment *vouloir* qu'au moment où nous passons à l'acte. Tant que l'action est à venir, la conscience du vouloir se borne à cette affirmation élémentaire : Je puis faire ce que je veux ; c'est-à-dire : Si je veux, à un moment donné, les mouvements de mon corps accompliront immédiatement cette décision[1]. L'illusion du libre arbitre consiste précisément à confondre le conflit tumultueux des désirs ou le jeu arbitraire (*beliebig*) des représentations avec l'entrée en scène du pouvoir d'exécution, qui est d'ordre purement intérieur. Car autre chose est de disposer les motifs qui, au point de vue de la connaissance, justifient un acte à venir, autre chose faire de cet acte une réalité effective, vécue. En fait, il n'y a vouloir réel que dans l'acte : vouloir, c'est déjà agir[2].

On ne saurait donc faire rentrer la volonté dans la représentation par le biais, qui semblait ouvert, de la « motivation » ; celle-ci laisse échapper ce qu'il y a de plus intime dans la spontanéité du vouloir. A plus forte raison ne pourrait-on expliquer le vouloir, comme les représentations externes, en termes d'espace ni de causalité mécanique ; et moins encore est-il réductible au concept,

1. *Lib.*, ch. II ; W., III, notamment p. 395. Cf. *Vol.*, *ibid.*, p. 221.
2. *Lib.*, *ibid.*, p. 396, et ch. III, p. 414.

extrait inerte des intuitions sensibles. La volonté ne s'explique donc par rien, et Schopenhauer se plaît à répéter qu'elle est « dénuée de raison » (*grundlos*), « insondable[1] ». C'est, dit-il encore, une connaissance d'un genre tout particulier », qu'on ne peut démontrer » (*beweisen*), c'est-à-dire déduire d'une autre connaissance, mais seulement « mettre en évidence » (*nachweisen*), en la transportant de l'expérience individuelle, à laquelle rien ne supplée, à la connaissance abstraite, seule communicable, et à laquelle il faut bien que le sujet recoure pour traduire ses perceptions les plus intimes.

Si notre connaissance de la volonté n'est pas une représentation, ne devra-t-on pas, du moins, accorder qu'elle est une intuition? C'est l'avis de Volkelt[2] et, de fait, les termes dont use Schopenhauer, pour décrire le caractère immédiat et alogique de cette aperception intime, rappellent de bien près ceux qu'il emploie pour caractériser l'intuition. Mais, sur ce point, ses déclarations sont formelles : « La connaissance que chacun a de son propre vouloir n'est pas une intuition, car toute intuition est spatiale[3] », tandis que l'aperception du vouloir est purement interne et inextensive. Mais, en même temps, il maintient que cette connaissance n'est pas vide et *a priori,* comme le serait celle d'une simple forme; elle a un contenu et ne peut être donnée qu'*a posteriori.* Aussi n'en pouvons-nous avoir d'anticipation : nul ne peut connaître *a priori* son propre caractère[4].

1. *Monde*, I, § 18, p. 154; § 20, p. 159; § 21, p. 163; § 24, p. 176. Cf. *Supplém.*, chap. XVIII.
2. *Op. cit.*, p. 131-132.
3. *Monde*, Supplém., ch. XVIII; W., II, p. 227.
4. *Ibid.*, p. 227-228.

Mais ici se pose une double objection ; pis encore : une double contradiction semble se glisser dans la thèse. D'une part, en identifiant l'expérience du vouloir avec celle de l'effort corporel, ne lui assigne-t-on pas un caractère essentiellement spatial? Et, d'autre part, Schopenhauer, dans un passage souvent discuté des *Suppléments,* n'a-t-il pas reconnu que la connaissance de notre être intime, si elle est affranchie de la forme de l'espace et de celle de la causalité, reste soumise à la forme du temps? « Chacun, dit-il, ne connaît sa volonté que dans la succession de ses actes isolés, et non dans son tout ni dans son essence[1] ». Cette concession est évidemment fort grave; il ne nous semble pas cependant qu'elle contredise la doctrine, et l'interprétation suivante satisfait, croyons-nous, à la fois aux deux objections.

Une formule précise nous paraît fournir la clé de l'énigme : « Il nous faut apprendre à comprendre la nature en partant de nous-même, et non pas, à l'inverse, chercher à nous comprendre en partant de la nature[2]. » Si nous allons de la nature à notre essence intime, nous serons toujours séparés de celle-ci par le voile de la représentation, car nous resterons toujours dans l'attitude du sujet en face d'un objet donné, et nous introduirons la dualité dans l'indivisible unité de la chose en soi. Il faut donc, une bonne fois, passer de l'autre côté du voile, mais non pas pour s'y perdre dans la contemplation d'une réalité cachée, car nous prolongerions ainsi notre attitude de sujet intuitif et nous reporterions plus loin devant nous le rideau que nous croirions avoir écarté. Bien loin donc de

1. *Ibid.*, *Monde,* Suppl., W., II, p. 228.
2. *Ibid.*, p. 227.

contempler, il nous faut nous placer au centre même de la volonté, et, de ce centre, nous retourner vers le dehors, c'est-à-dire agir. En d'autres termes, on ne peut avoir de la volonté qu'une expérience agissante, volontaire. Cette expérience est, d'ailleurs, accessible à tous; c'est celle de l'effort, non pas, il est vrai, celle de l'effort qui nous paraît se répartir à travers nos articulations, s'étaler à la surface de notre corps; car c'est là déjà le point d'aboutissement de l'effort proprement dit, son entrée en scène dans la représentation. C'est à l'autre extrémité des lignes de force, au centre d'où ces lignes émanent vers la périphérie comme autant de rayons dynamiques, qu'il nous faut nous transporter par un effort de concentration vitale. La volonté pure est le point initial de l'effort.

Est-il possible de préciser davantage? Non, et les termes que nous venons d'employer ne donnent encore de la réalité qu'une image grossière et fausse; car les mots, simples signes destinés à « fixer les concepts », c'est-à-dire empruntés au langage de la représentation, n'expriment adéquatement que des images et des abstractions [1]. Nous avons affaire ici au cas unique d'une aperception à la fois accessible à tous et ineffable; on expérimente en soi le vouloir, et rien ne peut égaler l'intimité, la sûreté, la profondeur, l'intensité de cette expérience : mais l'analyse abstraite n'en saurait rien saisir.

Est-ce à dire, toutefois, que l'entendement doive s'interdire d'interpréter, à sa manière, cette irréductible expérience? Et la philosophie, parce que sa mission est de « dessiner l'image du monde en concepts abstraits [2] »,

1. *Monde*, *Suppl.*, II, ch. VI; W., II, p. 76.
2. *Ibid.*, I, § 15; W., I, p. 130.

n'aura-t-elle aucun droit à spéculer sur l'indivisible concret qu'aucune analyse ne peut dissoudre? Nullement, et, sur ce point, la pensée de Schopenhauer, jusqu'ici assez confuse, redevient plus nette. En exerçant son activité essentielle, c'est-à-dire en devenant effort, en se développant dans le sens de l'extériorité, la volonté brise son unité originale, elle introduit en elle-même la dualité de l'objet et du sujet, elle s'objective, et cette première objectivation, — que Schopenhauer appelle généralement l'*objectivité* du vouloir, — c'est le corps, ou l'individu. Le corps, c'est la volonté devenue intuition, l'aboutissement de l'effort dans le domaine de la représentation, la limite où se rencontrent l'action centrifuge et la connaissance centripète. Or, en s'identifiant avec le corps, la volonté entre d'emblée dans le champ intégral de la représentation; son « phénomène » est immédiatement soumis aux lois intelligibles du temps, de l'espace et de la causalité; et c'est ce phénomène que notre entendement considère, quand, au lieu de descendre activement de la volonté aux choses, nous remontons discursivement des choses à leur source. En d'autres termes, sinon la volonté elle-même, du moins son objectivation peut devenir, comme tout phénomène sensible, objet d'examen discursif, d'analyse et d'abstraction[1]. A sa manière, l'entendement cherche ainsi à se faire une notion représentative de la chose en soi. Il cherche à se représenter l'effort dans ce qu'il a de plus constant et de plus général; il le dépouille de ses accidents et arrive même à le concevoir indépendamment des formes de l'espace et de la causalité. Il ne reste plus, dès

1. *Monde*, I, § 22; W., I, p. 164.

lors, que la simple forme du temps et le rapport logique du sujet connaissant à l'objet connu, et cette analyse représente la limite extrême de l'effort régressif de l'entendement. Arrivé à cette limite, l'entendement n'a pas, sans doute, atteint la notion intégrale de la chose en soi; un voile opaque l'enveloppe encore. Du moins en a-t-il une perception beaucoup plus prochaine que toute autre; cette perception est « le point où la chose en soi entre de la façon la plus immédiate dans le phénomène et reçoit du sujet connaissant la plus vive clarté; aussi le processus ainsi connu de façon intime est-il seul approprié à fournir une interprétation de tout autre phénomène [1] ».

Le lecteur familier avec l'œuvre de Schopenhauer jugera peut-être cette interprétation plus claire et plus cohérente que le texte dont elle s'inspire, et dont les termes sont fâcheusement flottants, parfois même inconsistants. Nous espérons, cependant, n'avoir pas trahi la pensée du philosophe, et en avoir mis en relief la foncière unité. Ce commentaire, en effet, nous semble expliquer que Schopenhauer ait pu tour à tour parler de la chose en soi comme d'une réalité « inconsciente », « insondable », et comme d'un objet susceptible de « perception », « d'expérience », de « connaissance », — qu'il ait pu, tour à tour, la soustraire totalement au principe de raison suffisante et la réintégrer dans tout ou partie des formes de ce principe. Surtout, peut-être, notre exégèse a-t-elle l'avantage de fixer en quel sens Schopenhauer parlera de la volonté dans la suite de son œuvre. Il ne prétendra pas se placer

1. *Monde, Suppl.*, ch. XVIII; W., II, p. 228-229. Cf. tout le chap. XVIII, et *Supplém.*, ch. XXII.

continûment au centre même de la chose en soi, — bien que son assurance métaphysique lui inspire très souvent, à cet égard, des expressions trop affirmatives; car, encore une fois, de la chose en soi pure, il n'y a ni description, ni philosophie possible : « Qu'est-ce que cette volonté... prise absolument en soi? c'est-à-dire qu'est-elle, abstraction faite de la façon *dont elle se représente comme volonté* [1], ou, d'une manière générale, *apparaît,* c'est-à-dire *est connue* [2]? A cette question, il ne sera jamais répondu, parce qu'être connu contredit déjà être en soi et que tout connu n'est déjà comme tel que phénomène [3]. » Mais c'est du « plus proche *phénomène* de la volonté [4] » qu'il sera question dans toute la philosophie de Schopenhauer. Le voile de Maïa reste tendu entre l'esprit et la chose en soi; mais l'épaisseur en est diminuée et, par delà ses plis incertains, on pressent et l'on croit palper déjà les proches contours de l'inaccessible absolu.

Qu'on ne demande donc pas pourquoi, ni quand la volonté pure est sortie de son inconscient repos. Pareilles questions sont dénuées de sens, puisqu'elles consistent à appliquer à la chose en soi les formes du temps et de la causalité propres à la représentation. Qu'on ne demande point, surtout, d'où vient que le sujet qui veut est identique au sujet qui connaît, c'est-à-dire d'où vient que la volonté s'est extériorisée sous forme de représentation. C'est là, écrivait déjà Schopenhauer dans la Dissertation de 1813, le *Weltknoten*, le « miracle κατ' ἐξοχήν », que rien

1. C'est nous qui soulignons.
2. C'est l'auteur qui souligne.
3. *Supplém*, *ibid.*, ch. XVIII, p. 229.
4. *Ibid.* Cf. *Monde*, I, § 22, p. 164.

n'explique, précisément parce qu'il explique tout[1]. En un mot, toute la métaphysique de Schopenhauer se ramène à cette hypothèse : la représentation que j'ai du monde, et qui est pour moi le monde même, est l'objectivation de la volonté que j'expérimente au plus profond de moi. Cette hypothèse première posée, il est vain de requérir au delà un principe qui la fonde. C'est en deçà, c'est dans l'expérience que nous devons chercher les faits qui en vérifieront la justesse et la fécondité.

§ 3. — Le phénomène de la volonté : le vouloir-vivre.

Cette expérience, cherchons-la tout d'abord dans le proche voisinage de la chose en soi, non plus dans l'effort lui-même, vu ou plutôt vécu du dedans, mais dans sa manifestation la plus immédiate. A quel objet s'attache ce vouloir? De quoi y a-t-il volonté? L'expérience répond avec force : c'est une volonté de vie, un vouloir-vivre, *der Wille zum Leben.*

« Tout se presse et se pousse vers l'*existence*[2], autant que possible vers l'existence *organique*, c'est-à-dire vers la *vie*, et, de là, vers son échelon le plus élevé. A voir la nature animale, il est manifeste que le *vouloir-vivre* est la note fondamentale de son être, sa seule propriété immuable et essentielle. Considérons cette ardeur de vie universelle; voyons cette hâte, cette aisance, cette exubérance infinies avec lesquelles, sous des millions de formes,

1. *Monde*, § 8, p. 153-4. Cf. *Rais. suffis.*, § 42; W., III, p. 161.
2. C'est l'auteur qui souligne les mots imprimés en italiques dans cette citation.

partout et à tout moment, le vouloir-vivre use de la fécondation et des germes, ou même, à défaut de ceux-ci, de la *generatio aequivoca,* et se précipite avec fureur dans l'existence, sans perdre aucune occasion de tirer avidement à soi la moindre substance capable de vie ; considérons ensuite les inquiétudes affreuses, les sauvages révoltes de cette volonté, quand, dans l'une quelconque de ses manifestations, elle doit se détacher de l'existence, là surtout où la séparation se fait au grand jour de la conscience. Il semble que, dans cette manifestation unique, ce soit le monde entier qui risque de s'anéantir à jamais, et tout l'être d'un vivant ainsi menacé se concentre aussitôt en un effort désespéré pour se défendre contre la mort. Considérons, par exemple, l'angoisse incroyable d'un homme en danger de mort, la soudaine et profonde sympathie des témoins et la joie sans borne qui éclate quand le péril est conjuré. Rappelons-nous l'épouvante glaciale qui accueille une condamnation à mort, l'horreur profonde avec laquelle nous assistons aux préparatifs du châtiment et la pitié qui nous déchire si nous assistons à l'exécution. Il semblerait alors qu'il s'agit de tout autre chose que d'abréger de quelques années une existence vide, triste, aigrie de mille tourments et toujours incertaine ; on penserait vraiment que c'est un événement extraordinaire de voir un homme arriver un peu plus tôt là où, après une existence éphémère, il devra passer des milliards d'années. — Tous ces phénomènes témoignent que j'ai posé avec raison le *vouloir-vivre* comme le principe, en lui-même inexplicable, mais susceptible de fonder toute explication et que celui-ci, bien loin d'être un mot vide, comme ceux d'absolu, d'infini, d'idée et autres

expressions semblables, est la réalité par excellence à nous connue, bien plus, le noyau même de toute réalité [1]. »

Il faut lire en entier le magnifique chapitre d'où cette page est extraite, digne pendant du *Sermon sur la Mort*. C'est plus qu'un psychologue qui décrit les variétés et les démarches passionnées du vouloir-vivre, c'est un poète qui en ressent et en fait sentir l'ardente frénésie. L'homme veut vivre, et le pis est qu'il ne sait pourquoi, puisque l'acte initial du vouloir est antérieur à la naissance de l'entendement. Pascal, en face des forces qui l'écrasent, dressait la dignité de l'esprit qui juge l'univers; Schopenhauer ne laisse pas même à l'homme cette consolation stoïque; l'existence est une « farce » (*Spottexistenz*), dont la marionnette qui la joue n'aperçoit « ni le pourquoi, ni le comment, ni le salaire ». Cependant, la marionnette joue son rôle avec une gravité si imperturbable, un zèle si passionné, qu'il faut bien la supposer mue par un ressort intime infiniment puissant, et non par des ficelles suspendues à une main étrangère. Elle joue sans repos l'absurde comédie, et rien ne serait plus burlesque que cette bouffonnerie sérieuse, si elle ne cachait derrière son masque une douleur, douleur sans trêve et sérieuse elle aussi [1].

§ 4. — La Volonté universelle.

Aussi bien le sujet n'est-il pas seul. Le regard le plus distrait jeté sur la scène du monde lui révèle que la comédie, dont il a l'illusion d'être l'acteur principal, s'élargit en drame cosmique.

1. *Monde*, Supplém., ch. XXVIII; W., II, p. 411-12.

Mais, objectera-t-on, l'illusion n'est-elle pas insurmontable? Si le sujet, parce qu'il est lié à un corps individuel, peut, par un effort de reploiement sur soi, saisir à son point initial la volonté génératrice de l'effort, que lui apprend cette expérience sur l'essence de ce qui n'est pas son corps? Les autres corps, mes semblables mêmes, ne sont pour moi que des représentations, et nous n'avons plus la ressource de nous transporter au delà de ces phénomènes pour saisir, par le dedans, le processus au terme duquel ils s'étalent dans l'intuition. Le sujet n'est-il pas, par définition, muré dans sa subjectivité?

L'objection est grave; cependant, il n'est pas surprenant que Schopenhauer, qui l'a prévue, ne s'en alarme guère. Nous avons vu comment, pénétré du vif sentiment du réel, il s'affranchit de l'illusionnisme romantique, pour se placer résolument au sein de l'absolu. A plus forte raison ne devait-il pas s'embarrasser longuement des arguments de l'idéalisme; il accorde bien qu'on ne saurait ruiner par des preuves formelles l' « égoïsme théorique » du sujet qui n'admettrait que sa propre réalité en face d'un univers de fantômes; mais il ne voit guère dans cette prétention qu'un amusement d'école, un « sophisme sceptique », dont aucun dogmatisme ne s'est sérieusement inquiété. C'est, ajoute-t-il encore, « un petit fort de frontière, à vrai dire imprenable, mais dont la garnison est condamnée à ne jamais sortir; c'est pourquoi on passe devant et on le laisse sans danger derrière soi[1] ».

C'est qu'à défaut d'une critique en règle du solipsisme, la simple comparaison de nous-même aux objets qui nous

1. *Monde*, I, § 19; W., I, p. 157.

entourent nous amène invinciblement à penser que notre essence est identique à celle des objets de notre perception, que toute représentation est le phénomène d'une volonté. Simple analogie, dira-t-on, mais, réplique notre philosophe, analogie combien forte et pratiquement irrésistible ! De deux choses l'une, en effet : ou mon corps ne diffère des autres objets de l'espace que par le mode de connaissance, c'est-à-dire est la seule représentation que je connaisse à la fois par le dehors et par le dedans : en ce cas, et par hypothèse une même essence se cache sous ces représentations qui sont, comme les monades de Leibnitz, autant de points de vue d'une même réalité; — ou bien mon corps diffère essentiellement de toutes les autres représentations, il est le seul qui soit à la fois représentation et volonté; et telle est justement la prétention de l'égoïsme théorique, dont aucun argument en règle ne peut triompher. Mais, outre qu'une si radicale différence est en elle-même inexplicable, elle nous interdit à tout jamais de risquer la moindre hypothèse sur la nature du non-moi. Nous ne pouvons pas à notre gré bâtir les choses avec des éléments arbitrairement choisis; c'est du réel qu'il faut aller au réel, et le seul réel qui nous soit accessible, c'est la volonté que nous révèle l'expérience intime de l'action. Ou bien donc nous renoncerons à rien savoir, à rien penser de ce monde qui, cependant, ne peut nous rester indifférent, qui nous enchante, nous broie et tourmente notre soif de connaître, — ou bien nous expliquerons ce monde comme nous avons expliqué notre corps, nous dirons qu'il est volonté dans son fond[1].

1. *Monde*, W., I, p. 155-158.

Et voici que l'hypothèse qui m'avait rendu intelligible à moi-même m'ouvre soudain l'intelligence du non-moi. Comme une « parole magique », le mot de volonté nous fait pénétrer dans « la plus intime essence de toute chose[1] » et une fois de plus, la fragilité théorique de l'hypothèse est rachetée par la surabondance des confirmations de l'expérience. C'est d'abord l'expérience sociale qui s'ajoute lourdement à celle de l'individu. Comme les membres qui les composent, les sociétés veulent vivre et accroître leur empire sur les choses, et l'ambition, qui n'est qu'une volonté de vie plus intense, les pousse à des guerres acharnées. En temps de paix même, la soif de jouir, la peur de la souffrance et de la mort entretiennent d'âpres combats autour des biens de la vie. Considère-t-on l'espèce animale? Partout même acharnement à vivre : ruses prodigieuses de l'instinct, zèle infatigable de la fourmi, variété infinie des procédés de chasse, et, par-dessus tout, combat incessant des espèces, « *bellum omnium,* où chacun est tour à tour chasseur et chassé; tumulte, privation, misère et angoisse, cris et hurlements, et cela sans répit, jusqu'à la fin des siècles[2] ». Et non content de sauvegarder, pour un peu de temps, une vie toujours misérable, l'individu s'évertue à la prolonger après lui; l'instinct sexuel pourvoit Moloch de nouvelles victimes. Serviteur inconscient de l'espèce, l'individu travaille à perpétuer sa race, là où il croit rechercher un plaisir égoïste : « Représentons-nous un animal au moment du rut et dans l'acte de la génération. Il témoigne d'une gravité, d'une ardeur extraordinaires. Que se passe-t-il donc en lui? Sait-il qu'il doit mourir et que, de

1. *Monde,* § 22, W., I, p. 165.
2. *Monde,* Supplém., ch. XXVIII, W., II, p. 416.

l'acte qu'il accomplit, doit naître un individu tout nouveau et cependant semblable à lui, qui prendra sa place? De cela, il ne sait rien, puisqu'il est dénué de pensée. Mais il prend de la perpétuité de son espèce un soin aussi passionné que s'il avait conscience de tout cela. Tout ce qu'il sait, c'est qu'il veut vivre et exister, et c'est le plus haut degré de ce vouloir qui s'exprime dans l'acte de la génération[1] ». De là les ruses, les combats pour conquérir la femelle, les chants, les étalages de vives couleurs, les caresses pour la séduire; de là, chez l'homme, le rôle immense de l'amour, « cause de la guerre et but de la paix, fond de toute pensée sérieuse et objet de toute plaisanterie, source inépuisable d'esprit, clé de toutes les allusions, explication de tout signe muet, de toute proposition non formulée, de tout regard furtif, poésie et aspiration quotidienne du jeune homme et souvent aussi du vieillard, pensée constante de l'impudique, vision involontaire et sans cesse renaissante de l'homme chaste[2] ». De là, encore, dans toutes les espèces, la toute-puissance de l'amour paternel, qui fait du plus lâche un animal de combat, l'abnégation des mères, en qui la volonté individuelle n'abdique que pour assurer au vouloir-vivre l'espèce un plus large triomphe.

Nous arrêterons-nous d'ailleurs aux limites de la vie animale? Les frontières en sont indécises, l'analogie nous presse de les franchir. L'océan végétal, au milieu duquel pullulent les espèces animales, n'est-il pas lui-même agité par la tempête d'un obscur et tumultueux vouloir-vivre? N'observons-nous pas, là encore, la ténacité d'existences

1. W., II, ch. XXXXII, p. 601.
2. *Ibid.*, p. 603.

qui s'obstinent à durer, des germes séculaires qui n'attendent qu'une goutte d'eau pour se développer, des mousses qui s'accrochent aux granits les plus durs, des individus et des espèces qui, se disputant le sol, l'air et la lumière, se pressent, s'étouffent en luttes silencieuses, mais incessantes et meurtrières? Et, là encore, l'ingénieuse volonté n'a-t-elle pas pourvu les espèces des moyens les plus variés de porter le pollen au pistil, et plus tard, la graine là où elle aura chance de germer? Ne semble-t-il pas que, pour la plante comme pour l'animal, la grande affaire soit de vivre et de se survivre, et cela sans dessein, sans profit, sans raison? Peut-être même est-ce au delà des limites de la vie que l'analogie doit nous conduire. Ce que nous appelons vie n'est peut-être que la réussite la plus heureuse d'une activité plus vaste encore, orientée tout entière vers une organisation de plus en plus parfaite. La matière n'est pas inerte; sous son apparente torpeur, le physicien découvre des affinités, des tendances, des forces, et le cristal est déjà, parmi les minéraux, une première ébauche d'organisation. Renoncerons-nous à définir ces forces? Nous sommes embarqués, et il faut ou revenir au point de départ, ou aller jusqu'au terme de l'exploration. Ou bien l'analogie nous a trompés dès l'origine sur la route à suivre, et il nous faut abdiquer tout espoir d'aborder jamais sur la rive la plus proche; ou elle est vraiment le clair fanal dont le faisceau lumineux illumine tout à coup le détail du plus lointain horizon. Si mon corps est volonté, volonté aussi sont l'homme qui aime et l'animal qui chasse, volonté la pourriture qui fermente, la pierre qui tombe, l'aimant qui s'oriente vers le Nord. Mais il faut aller plus loin encore. Entre ma vo-

lonté et celle que j'entrevois derrière la variété des phénomènes, il y a plus que la simple homogénéité de réalités semblables, mais distinctes; car cette variété des espèces et des individus, cette opposition du non-moi et du moi ne sont que des points de vue de la représentation. Au point de vue de l'essence, ces distinctions s'évanouissent brusquement. Il ne suffit plus de dire : tout est volonté; il faut ajouter : c'est une même et unique Volonté qui s'extériorise dans les décisions du libre-arbitre, dans les créations de l'instinct, dans les sourdes affinités de l'atome. Ainsi l'univers, qui semblait lointain, se rapproche soudain de l'esprit qui le sonde ; au sein de la vie universelle, le sujet communie à la Volonté unique, dont l'apparente séparation des individus dans l'espace et le temps ne peut dissoudre l'essentielle simplicité. Elle est tout entière en tout, comme le Νοῦς des Alexandrins; « il n'y a pas une plus petite partie d'elle dans la pierre, et une plus grande dans l'homme...; elle se manifeste aussi bien et autant dans un chêne unique que dans un million de chênes[1] ». Elle est moi et je suis elle. L'être qui semblait fuir est proche, non pas être de raison, entité abstraite, mais réalité vivante, dont chacun peut retrouver en soi « la grandeur colossale[2] ».

§ 5. — Caractère général de la doctrine.

Nous voici arrivés au cœur du système; il n'est pas inutile de faire halte pour en reconnaître la perspective et en préciser le caractère général.

1. *Monde*, I, § 25, W., I, p. 184-185.
2. *Vol.*, ad finem, W., III, p. 440.

Nous ne reviendrons pas sur les sources historiques, en particulier sur la dépendance, souvent discutée [1], de Schopenhauer à l'égard de ses devanciers immédiats, Schelling et Fichte. Nous avons dit plus haut [2] en quoi cette dépendance nous semble avoir été fort exagérée. En fait, si l'on rapproche Schopenhauer de ses proches voisins de l'école romantique, on est infiniment plus frappé des contrastes que des ressemblances. Ce qui domine, en effet, chez les trois grands idéalistes issus de l'école de Kant, c'est un même souci d'accorder la primauté à l'intelligence dans l'explication des choses. Sans doute l'opposition est particulièrement vive entre Schopenhauer et Hegel, car, chez ce dernier, la raison n'est pas seulement la forme, mais la substance unique du réel, et von Hartmann a eu raison de signaler le « panthélisme » de Schopenhauer et le « panlogisme » de Hegel comme les types les plus opposés de constructions métaphysiques. Mais l'esprit qui se développe en nature, dans la première période de la philosophie de Schelling, et le *moi* débordant de raison de Fichte ne sont guère moins irréductibles à la volonté « aveugle », « sans raison » (*grundlos*), qui, par une inexplicable spontanéité, engendre un monde absurde et mauvais. Sur ce point, on ne peut qu'admirer la parfaite rigueur de la thèse de Schopenhauer. A aucun moment, par aucun biais, il n'a tenté de réintégrer dans la volonté originelle le moindre germe de raison, de conscience, de calcul ou d'ordre. Quoi qu'on pense du système, il faut y reconnaître un essai extrêmement hardi et franc de construire le réel et

1. Par von Hartmann, E. Lehmann, Th. Lorentz, R. Seydel, Wapler, etc. Cf. Appendice bibliographique.
2. Chap. IV, § 6.

l'intelligible avec le pur irrationnel. L'antagonisme de la philosophie de la Volonté et de la tradition intellectualiste, que nous signalions dès le début de cette étude, apparaît ici sous le jour le plus crû.

De cet irrationnel, antérieur à la connaissance proprement dite, on n'attend pas qu'il soit possible de fournir de nombreuses déterminations. Schopenhauer n'en énonce que deux, unité et liberté ; et peut-être jugera-t-on que c'est trop encore. Il nous semble cependant que, sur ces deux points, la thèse qui nous est offerte, bien loin de démentir l'irrationalisme, en est la conséquence directe et inévitable.

Comment convient-il, en effet, d'entendre l'unité de la Volonté? Cette unité est requise en rigueur par l'antériorité de la chose en soi à l'égard du phénomène. Si l'intellect, pour comprendre les phénomènes, les distribue dans l'espace en fragments juxtaposés et les dispose dans le temps en moments distincts, la critique de Kant et la théorie schopenhauérienne de la représentation nous ont appris que cette exigence du connaître laisse hors de cause la chose en soi. Le temps et l'espace sont des verres taillés à facettes qui multiplient l'apparence des choses, non les choses elles-mêmes. L'individuation, loin d'appartenir à l'essence, comme le voulait Leibnitz, n'est qu'un point de vue du connaître ultérieur à l'être. A vrai dire, il n'est pas aisé de concevoir cette unité foncière de la volonté.

Ce ne saurait être, Schopenhauer nous en prévient, l'unité d'un objet qui se distingue au sein d'une multiplicité, mais, bien au contraire, le caractère de ce qui, situé hors du temps et de l'espace, est étranger à toute individuation

et incomparable à toute pluralité[1]. La Volonté est donc une, d'une unité transcendante, inaccessible à l'entendement et, en ce sens, strictement inintelligible. Aussi Schopenhauer se refusera-t-il à redescendre de l'unité à la multiplicité par voie de déduction logique. A cet égard, sa philosophie nous apparaît, dans l'histoire, comme le plus radical des systèmes monistes; car on ne trouve pareille rigueur ni dans l'Un de Plotin, qui est déjà le parfait et porte dans son sein une puissance débordante d'être et de raison, ni dans la substance de Spinoza, riche d'une infinité d'attributs infinis.

Tout aussi rigoureuse est sa théorie de la liberté, et l'on peut avancer qu'aucune philosophie n'est en état de résoudre avec pareille aisance le conflit classique du déterminisme et de la contingence. D'où proviennent, en effet, d'après Schopenhauer, les inextricables difficultés dans lesquelles s'embarrassent les philosophes qui tentent de concilier liberté et déterminisme? C'est précisément qu'ils ne prétendent à rien moins qu'à établir, sur le même domaine, la coexistence de deux termes qui s'excluent : raison et liberté. Or, qu'on accorde ces attributs à Dieu ou à l'homme, ou à l'un et à l'autre à la fois, qu'on les dose des façons les plus diverses, on cherchera vainement à les équilibrer. Car, si « le mot libre signifie ce qui n'est nécessaire sous aucun rapport, c'est-à-dire ce qui est indépendant de toute raison suffisante[2] », il est trop clair qu'un être sera libre dans la mesure où il agira en dehors de toute règle prescrite par la raison, et raisonnable dans la mesure où il soumettra sa liberté à une règle. Comment donc déci-

1. *Monde*, I, § 23, p. 166.
2. *Lib.*, ch. I, W., III, p. 388.

dera-t-on qui l'emporte en Dieu de la liberté ou de l'entendement? Chez l'homme, quelle place laissera-t-on au libre arbitre, entre la suggestion des mobiles et le déterminisme des motifs? On en viendra fatalement, avec Leibnitz, à admettre un équivoque compromis de liberté et de déterminisme, quelque « *ratio inclinans quidem, non tamen necessitans*[1] ». Une seule solution s'offre donc, celle que saint Augustin a entrevue et que Kant a définitivement établie; c'est de réserver la liberté, mais une liberté intégrale, à l'essence et de restreindre le déterminisme, mais un déterminisme sans atténuation, aux phénomènes par lesquels cette essence se manifeste dans l'intuition. Cette distinction correspond, terme pour terme, à celle de l'irrationnel et du rationnel : d'une part, la volonté est libre, mais non pas au sens où serait libre la cause initiale d'une série d'effets temporels; c'est une liberté transcendantale, celle de l'être pur qui échappe à toute détermination causale ou logique, à toute motivation d'ordre moral, de l'être qui est sans raison (*grundlos*), précisément parce qu'il est l'être pur, antérieur aux déterminations que son phénomène recevra des lois subjectives de la représentation; d'autre part, tout phénomène est déterminé, précisément parce qu'il est phénomène, représentation conditionnée par les lois du sujet, effet d'une cause, terme d'une série logique, fin d'une délibération réfléchie, en un mot, parce qu'il est intelligible. C'est en ce sens que Schopenhauer reprend à son compte la formule augustinienne : *operari sequitur esse,* qu'il développe ainsi : « Tout être *agit* avec une rigoureuse nécessité; mais il

1. *Libr.*, ch. II, W., III, p. 394. Cf. Leibnitz, *De Lib.*, Erdm., p. 669.

existe aussi, et il est ce qu'il est en vertu de sa liberté [1] ». Ainsi l'absolue liberté de la chose en soi, non seulement comporte, mais exige, l'absolu déterminisme de l'univers. La détermination est l'aspect phénoménal de la liberté. Ainsi se résout le problème, non par une équivoque conciliation, mais par une franche répartition de l'indéterminisme et de la nécessité entre deux régions à la fois voisines et l'une à l'autre impénétrables.

Irrationnelle, une, libre, telle nous paraît être la volonté schopenhauérienne; et, de ces trois caractères, le premier domine les autres et les explique. C'est bien, encore une fois, le souci d'expliquer l'existence et l'ordre des choses sensibles par un principe dénué de toute puissance logique, qui donne à cette philosophie son unité et son incontestable originalité. On s'en convaincra plus encore, si l'on dégage à l'avance quelques-uns des corollaires que la suite du système ne tardera pas à développer.

Car, de l'irrationalisme, Schopenhauer a bravement accepté toutes les conséquences. La plus immédiate est l'exclusion radicale de toute finalité dans la genèse de la nature. En effet, la finalité relève de la motivation, c'est-à-dire qu'elle est le propre de la volonté réfléchie, qui n'est que le phénomène de la volonté, soumis aux lois de la raison suffisante. Le monde est, dans sa racine première, dénué de raison d'être, puisqu'il est antérieur à l'entendement qui tente de l'expliquer. Pourquoi est-il? C'est là, nous l'avons dit déjà, le mystère par excellence : la raison explique tout, sauf l'irrationnel[2].

1. *Monde,* Supplém., ch. xxv, W., II, p. 376. C'est Schopenhauer qui souligne *agit* (*wirkt*) et *existe* (*existirt*). Cf. *Lib.,* ch. iv, W., III, p. 451.
2. *Monde*, I, § 29, W., I, p. 226 sq.

On ne s'étonnera donc point — seconde conséquence — si ce monde, né du caprice pur, est douloureux et mauvais, si notre monde humain, en particulier, « est le royaume du hasard et de l'erreur[1] ». Sur le terrain de l'alogisme ne peut croître qu'une fleur empoisonnée, le pessimisme. Et c'est la encore un aspect, non des moindres, qui distingue là philosophie de Schopenhauer de celle des grands idéalistes allemands, ses proches devanciers, dont le rationalisme s'épanouit logiquement en optimisme.

Un autre caractère de cette doctrine en est le franc athéisme. On sait la violente aversion de Schopenhauer pour le théisme. Celui-ci lui apparaît comme une fâcheuse infiltration de dogmes judéo-chrétiens dans la tradition philosophique[2]. Mais il est juste d'ajouter que cette aversion se double d'arguments. D'une manière générale, Schopenhauer reprend à son compte la critique kantienne des arguments classiques en faveur de l'existence de Dieu, et, selon sa coutume, il réduit cette critique à sa plus simple expression. En quelques mots dédaigneux, il exécute la preuve ontologique, « plaisante bouffonnerie », qui consiste à extraire analytiquement d'un jugement la notion d'existence, qu'on a eu soin d'y inclure par avance en construisant à son gré la définition du Dieu dont il s'agit de prouver l'existence. A cette objection purement kantienne, il ajoute cette instance : de deux choses l'une, ou la notion est empruntée à l'existence, et, en ce cas, l'objet dont on veut démontrer la réalité est connu comme existant, et la preuve est inutile ; — ou la notion est un pur concept, et l'addition de tous les attributs qu'on voudra

1. *Monde*, I, § 59, p. 419.
2. *Parerga*, I, W., VI, p. 151-159.

n'y ajoutera pas une ombre de réalité[1]. Quant à la preuve cosmologique, elle est d'avance réfutée par la théorie de la représentation; car elle consiste à remonter du monde à Dieu, comme d'un effet à sa cause, c'est-à-dire à appliquer à la chose en soi, située hors du temps, la notion de causalité qui n'a de sens que dans le temps et dans l'expérience[2]. D'une manière plus générale encore, toute démonstration de l'existence de Dieu est impossible *a priori*, parce que la notion de nécessité, dont on se sert pour affirmer l'existence de l'être inconditionné, n'a de sens que dans le monde conditionné des phénomènes. Est seul nécessaire l'ordre des représentations dans l'intuition, nécessité d'ailleurs purement relative aux lois de l'entendement. Toute extension du nécessaire à l'absolu est par avance frappée de stérilité[3].

Sera-t-il permis, du moins, de considérer la Volonté, essence des choses, comme une sorte de Dieu immanent au monde et déroulant sa propre substance en déterminations sans cesse plus riches? Le rapprochement qui s'impose avec Plotin, Giordano Bruno, Spinoza, Schelling, Hegel même, n'autorise-t-il pas à classer cette philosophie comme un panthéisme? Schopenhauer est, sans doute, un peu moins dur pour cette conception métaphysique que pour le théisme; il consent à partager la formule ἓν καὶ πᾶν, non seulement avec les Védas, mais avec les Eléates, Scot Erigène, Bruno et Spinoza[4]. Mais il ne voit guère dans le panthéisme qu'un athéisme poli, un « euphé-

1. *Rais. suffis.*, § 7, W., III, p. 23-24. Cf. *Parerga, loc. cit.*, p. 131-132.
2. *Parerga, ibid.*, p. 129. Cf. *Monde*, I, § 24, W., I, p. 174.
3. *Ibid.*
4. *Monde*, Supplém., ch. L, W., I, p. 758. Cf. *ibid.*, ch. XXV, p. 373.

misme[1] », que sa franchise répugne à adopter. Dans les dernières pages des Suppléments du *Monde,* il analyse les principales différences qui séparent son système du panthéisme. Voici les principales : le Dieu des panthéistes est un x, une grandeur inconnue, tandis que la Volonté, essence du monde, est une réalité proche, accessible, objet d'expérience intime ; — les panthéistes vont synthétiquement de Dieu au monde, c'est-à-dire de l'inconnu au connu ; la philosophie de la Volonté part de la conscience de soi et va analytiquement du plus connu au moins connu ; — enfin le panthéisme voit dans le monde une création où Dieu s'est complu, qu'il a faite « pour sa gloire » ; or, par là, le mal reste inexplicable et, du même coup, la morale perd tout fondement[1].

Cette critique de l'infécondité morale du panthéisme nous permet de pressentir un dernier corollaire de la philosophie de la Volonté. Quelle sera l'attitude pratique du sujet qui a pris conscience de la vanité de l'univers absurde et malfaisant où il vit ? Se détachera-t-il de la vie par un acte de renoncement dédaigneux? Telle ne sera pas, nous le verrons, la conclusion de la morale de Schopenhauer et l'on peut dire que ce philosophe a trouvé, dans le monisme et dans l'irrationalisme même de sa doctrine, des raisons d'échapper au désespoir. Dans un monde absurde, il n'est pas nécessaire de trouver des raisons logiques de vivre, et il est, après tout, moins décourageant de vivre si le mal est un accident, que s'il est voulu ou consenti par un Dieu impuissant ou mal-

1. *Parerga*, W., IV, p. 138. Cf., sur le panthéisme, *Parerga*, II, ch. v, W., V, 111., sq. ; *Monde*, II, ch. XLVII, W., II, p. 694 etc.
2. *Monde*, Supplém., ch. L, W., II, p. 758-759.

faisant. On peut même soutenir que, seul, un certain pessimisme donne à la vie un sens, un intérêt, tragique si l'on veut, mais passionnant. Cet intérêt redoublera si l'agent moral reconnaît que, bien loin d'être perdu dans l'univers, il en est, en un sens, le centre et le support, puisque sa volonté, identique à l'universelle Volonté, est en quelque sorte responsable de toute existence et de l'infinitude du mal. Si Spinoza, comme on l'a dit, était « ivre de Dieu », Schopenhauer l'était plus encore du sentiment de l'identité profonde des êtres. Il a eu la vivante intuition de la fraternité des choses et des vivants dans l'absolu; cette vision lui a inspiré des pages d'un lyrisme admirable et l'on conçoit, dès à présent, que le monisme volontariste se prête avec une parfaite aisance à l'établissement d'une morale de pitié, d'amour et d'abnégation.

CHAPITRE VIII

L'OBJECTIVATION DE LA VOLONTÉ.

§ I. — Le problème.

Une brève affirmation de la Volonté comme essence unique et universelle du monde, une luxuriante description des phénomènes d'ordre psychique, biologique ou mécanique qui traduisent cette essence en images sensibles : tels sont, jusqu'ici, les termes auxquels se réduit le système de Schopenhauer. Entre ces termes, l'un, postulat de métaphysicien, l'autre, poème touffu comme une hymne védique, grande est la distance, choquante la disproportion. Nous avons beau savoir *a priori* que la production du phénomène par l'absolu est en soi inexplicable, nous sommes tentés de rétrécir, sinon de franchir, la béante lacune. Si le *pourquoi* de l'objectivation de la Volonté nous échappe, le *comment* nous est-il également impénétrable ? Sur le chemin de la volonté pure à son phénomène, le Vouloir-vivre, ne pouvons-nous, par analyse, situer des étapes ?

A cette question, Schopenhauer n'eût sans doute pas tenté de répondre, s'il ne s'était souvenu que de ses lectures de Kant. Si Kant, en effet, en termes d'ailleurs peu nets, admet que le phénomène est une production du noumène,

il s'est toujours tenu sur une extrême réserve en ce qui concerne les modalités de cette production; tout au plus voit-on percer, dans la *Critique du jugement,* l'idée d'une sorte de finalité poursuivie par l'univers et orientant vers des fins morales les séries mécaniques isolées. En somme, Schopenhauer jugeait bien son maître, quand il remarquait que le « noumène » ne méritait même pas son nom, car la chose en soi, telle que la conçoit Kant, n'est même pas un objet de pensée. En effet, si la chose en soi doit être, comme le veut Kant, absolument dégagée de toute forme inhérente à la connaissance, elle ne peut être pensable, car toute pensée implique au moins, comme forme première et essentielle, la dualité du sujet qui pense et de l'objet pensé. Kant aurait donc dû refuser absolument à la chose en soi le caractere d'objet[1]. Par suite, le transcendantalisme de Kant excluait *a priori* toute tentative de retour de la chose en soi au phénomène; le noumène était posé bien loin de l'expérience, comme un pôle théorique, à la fois inaccessible et stérile.

Mais, en même temps que la *Critique*, Schopenhauer a lu les *Dialogues* de Platon, et, autant ces deux philosophies lui paraissent s'entendre à distinguer le sensible du réel, autant il les trouve en désaccord dans la définition de la chose en soi. Celle-ci n'est, chez Kant, qu'un x dénué de forme et d'efficace. Platon, au contraire, n'a pu totalement dépouiller l'Idée de toute forme; il l'a seulement dégagée des « formes subordonnées » du phénomène, c'est-à-dire qu'il l'a soustraite à la pluralité, au temps, à l'espace et à la causalité; mais il lui laisse la forme la plus générale,

1. *Monde*, I, § 32, W., I, p. 240. Cf. *Critique philos. Kant.*, *ibid.*, p. 606 607.

qui consiste à « être un objet pour un sujet » ; il en fait encore « quelque chose de connu, une représentation [1] ». L'idée platonicienne est donc plus proche de notre expérience que la chose en soi kantienne ; elle n'est pas la pure chose en soi, elle en est seulement, — puisqu'elle ne comporte d'autre forme que « la forme générale de la représentation », — « l'objectivité la plus adéquate possible », elle est même « la chose en soi tout entière, mais sous forme de représentation [2] » ; car, en un sens, elle participe déjà du phénomène, puisqu'elle est, pour le sage qui a su s'élever au sommet de la dialectique, l'objet d'une resplendissante intuition. Elle a encore la généralité et la simplicité de l'absolu ; mais elle ébauche déjà les formes visibles du monde des vivants.

Or pareille conception vient, fort à point, au-devant des pressentiments du poète et des conjectures du savant. Car ni le poète ni le savant ne s'accommoderaient beaucoup mieux de l'unité absolue de l'essence du monde que de la dispersion chaotique des phénomènes. L'un et l'autre, sans doute, dépassent l'individu pour atteindre le général ; dans une simple fleur, cueillie au hasard, l'artiste, comme le botaniste, aperçoit la plante en général [3]. Mais l'artiste a besoin d'intuitions concrètes et n'a que faire de se placer, comme le métaphysicien, par delà la représentation, au point de vue tout intérieur de l'effort ; c'est pourquoi, comme la mythologie, il s'arrête aux types, dont une image particulière peut encore traduire la généralité [4]. Le savant,

1. *Monde, ibid.*, p. 240.
2. *Ibid.*
3. Voir sur ce rapprochement de l'art et de la science, entre autres, *Parerga*, II, § 208, W., V, p. 445.
4. Sur la mythologie, voir *Parerga*, II, § 196, *ibid.*, p. 431-432.

préoccupé de transcrire l'expérience en concepts, pousse plus loin, sans doute, son effort d'abstraction. Mais un obstacle s'oppose à lui. La matière vivante, encore qu'elle obéisse à des lois très générales, ne s'y laisse pas réduire tout entière ; elle est à la fois simplicité et irréductible variété. L'individu exprime l'espèce, mais l'espèce, elle, n'est pas la simple expression d'un genre plus vaste. Elle est close dans son incomparable originalité. Bien plus, elle semble avoir une vie propre, car elle lutte pour durer, elle harcèle l'individu pour qu'il perpétue sa race, et se défend contre l'action déformante du milieu. Chez l'homme, même, le problème se complique ; car, si forte est l'originalité du caractère humain, que chaque personne semble à la fois membre d'une espèce et espèce à elle seule[1]. Ainsi l'entendement échoue à donner du monde sensible une analyse entièrement intelligible ; dans l'harmonieuse diversité du donné, quelque chose demeure, que n'expliquent pas les formes du principe de raison. Ne serait-ce pas que la chose en soi a, par quelque biais, pénétré le monde de la représentation plus avant que ne le laissait pressentir l'analyse criticiste de celle-ci ; qu'il faut discerner, entre le point inaccessible d'où émane l'expansion du vouloir et le plan où se dessine le résultat extérieur de l'effort, des moments intermédiaires, comportant déjà l'intuition, mais en même temps si simples, si généraux et si efficaces qu'ils ne s'expliquent que par leur proche parenté avec la volonté originelle ? En un mot, n'y aurait-il pas, du réel au phénomène, une hiérarchie descendante de formes essentielles, fonctions sensibles de la Volonté ? Tel est le problème que Scho-

1. *Monde*, I, § 26, W., I, p. 187-190.

penhauer a cru pouvoir résoudre par l'affirmative, et, encore une fois, s'il a osé donner à son système cette extension imprévue, c'est d'abord qu'il a senti l'infécondité du criticisme radical, et c'est ensuite que la théorie platonicienne des idées lui a paru merveilleusement propre à expliquer les affirmations de la science la plus récente. Quand il écrivait le *Monde*, vers 1815, il n'était bruit parmi les biologistes que des disputes de Linné, de Cuvier, de Geoffroy Saint-Hilaire et de Lamarck, sur l'origine et sur la stabilité des espèces, sur le « plan de composition » de la nature. Ce « plan de composition » semblait la transposition, dans le monde de la vie, d'une sorte de hiérarchie de principes actifs, analogues aux Idées de Platon, et c'est l'*Idée,* en effet, que Schopenhauer va investir du soin difficile de réaliser le passage de la Volonté à la représentation.

Il serait vain de nier les difficultés de l'entreprise. C'est le sort de tous les dualismes, de Platon à Descartes, d'en venir à insérer, entre les termes qu'on s'était plu à opposer, un *tertium quid*, plus ou moins conçu à l'image des deux premiers et qui s'offre à les rapprocher. Il apparaît, toutefois, si l'on étudie la théorie schopenhauérienne des Idées, que l'auteur est resté fidèle à l'essentiel de sa doctrine, en ce sens qu'il persiste à nier toute homogénéité entre l'Idée et la Volonté. Au demeurant, l'Idée appartient au monde de la représentation, car elle est intuition; elle est la première ébauche du phénomène de la Volonté; et, s'il est permis de reconnaître en elle quelques-uns des caractères de la proche Volonté dont elle procède, c'est de la Volonté déjà extériorisée, devenue objet. Schopenhauer ne prétend donc pas expliquer, par ce moyen terme, le fait original de l'objectivation du vouloir. Que l'aveugle vou-

loir, le *blinder Drang*[1], se soit objectivé sous forme de phénomène sensible ou d'Idée, il n'en reste pas moins, qu'il a engendré l'intelligible, et c'est là, sans atténuation possible, le scandale de la raison, le « miracle κατ' ἐξοχήν ».

§ 2. — Théorie des Idées.

a. Définition de l'Idée.

« J'entends, par Idées, écrit Schopenhauer, tous les degrés déterminés et fixes de l'objectivation de la Volonté, en tant que celle-ci est chose en soi et, partant, étrangère à la pluralité, degrés qui se comportent à l'égard des choses particulières comme leurs formes éternelles ou leurs modèles[2]. » Expliquons cette définition.

En elle-même, nous le savons déjà, la Volonté est une, en tant qu'elle est étrangère aux conditions spatiales de la divisibilité; elle ne se disperse donc point dans les choses; elle est tout entière en chacune, dans le brin d'herbe comme dans le chêne, dans le chêne comme dans la forêt. Pareillement, disait déjà Plotin, la lumière est tout entière dans chacun de ses rayons[3], puisqu'elle y est présente avec tous ses attributs. Mais ce point de vue quantitatif n'est pas le seul auquel on puisse se placer pour ordonner l'expérience. Séparés quant au nombre, les objets sensibles sont réunis par la qualité en espèces et en règnes et, si l'on cherche à interpréter en philosophe la radicale hétérogénéité de ces divisions naturelles, on

1. *Monde,* I, § 34, W., I, p. 346.
2. *Ibid.*, I, § 25, W., I, p. 186.
3. *Ennead.*, VI, 4, 12.

se rend compte qu'elles diffèrent par l'inégal « degré » qu'y atteint l'objectivation de la Volonté. « Cette objectivation existe à un plus haut degré dans la plante que dans la pierre, dans l'animal que dans la plante... ; elle a des dégradations (*Abstufungen*) en nombre infini, comme il en existe entre le plus faible crépuscule et le plus clair midi, entre le son le plus intense et l'écho le plus léger[1] ». En d'autres termes, nous observons dans la nature une sorte de crescendo infiniment nuancé dans l'élan passionné de la Volonté vers la vie. Sourd et patient dans le minéral, il s'accentue dans le végétal, où l'on voit s'organiser des espèces définies, qui sont autant de manières distinctes de réaliser la vie, — s'exalte chez l'animal, qui met l'instinct au service de ses besoins, — et atteint son paroxysme chez l'homme, dont le cerveau est par excellence un instrument d'action conquérante. Ces degrés du vouloir-vivre sont des Idées. Idée la pesanteur, Idée l'espèce, Idée le caractère de l'homme.

Mais, tout aussitôt, trois questions se pressent : De quelle sorte de réalité les Idées schopenhauériennes sont-elles investies? Suivant quelle hiérarchie sont-elles disposées? Quel mode de connaissance en pouvons-nous avoir?

b. Réalité de l'Idée.

L'Idée, répétons-le, n'est pas une dégradation de la Volonté elle-même. Sur ce point, les textes sont formels. De même que la division des objets dans l'espace, de même, la distinction des degrés du vouloir « n'atteint que le phé-

1. *Monde, ibid.*, p. 185.

nomène, c'est-à-dire la visibilité, l'objectivation du vouloir [1] »; à quelque degré qu'on l'envisage, cette objectivation appartient à l'ordre de la représentation. C'est au point de vue du connaître seulement qu'il paraît y avoir une volonté moindre dans le minéral que dans la plante; au point de vue de l'essence, la Volonté est également présente dans tous les degrés de son objectivation et dans tous les phénomènes particuliers où cette objectivation se disperse [2].

c. Hiérarchie des Idées.

Sur le second point, la théorie est beaucoup moins nette. Hanté du souvenir de Platon, chez qui le rayonnement du « soleil intelligible » se mêle d'ombre et devient ténèbres en descendant jusqu'au monde sensible, Schopenhauer nous décrit le monde des Idées comme une hiérarchie descendante de fonctions. Il parle expressément de « dégradations » progressives de la Volonté; il semblerait, dès lors, que l'objectivation de la Volonté dût être à son minimum au dernier échelon de la pyramide, c'est-à-dire dans l'individu. Or c'est tout justement le contraire qu'il affirme : c'est dans l'espèce humaine et, plus encore que dans celle-ci, chez l'individu humain, que la Volonté réalise sa plus parfaite objectivation.

La difficulté est réelle; mais elle s'atténuera singulièrement si, en dépit de Schopenhauer, nous nous refusons à interpréter sa métaphysique par celle de Platon. Rien de plus arbitraire, au fond, rien de plus forcé même, que

1. *Monde*, I, § 25, W., I, p. 185.
2. *Ibid.*, Supplém., ch. XXIX, W, II, p. 429.

le rapprochement de ces deux philosophies qui placent à la source du réel, l'une, le pur intelligible, l'autre, le pur irrationnel. A l'encontre de Platon, Schopenhauer n'a vu dans l'intelligence que le dernier outil improvisé par la Volonté pour mieux commander le sensible. Le mouvement des deux philosophies est proprement inverse.

Ce départ fait, le processus d'objectivation de la Volonté chez Schopenhauer ne laisse pas d'être assez cohérent.

Dans sa pure unité, la Volonté en soi ne peut être considérée ni comme un sujet ni comme un objet, puisque les deux termes, objet et sujet, constituent une dualité inséparable. La représentation, au contraire, se définit essentiellement par cette dualité. Si donc la Volonté engendre la représentation, « elle pose d'un seul coup à la fois le sujet et l'objet ». C'est là sa première démarche, la « forme minimum » de toute représentation [1].

Or, à cette première étape de son développement, la Volonté n'atteint encore qu'une faible objectivité. En effet, le sujet et l'objet sont identiques dans leur fond, « car tous deux sont en soi la Volonté qui se reconnaît ici elle-même ». Le verre à facettes de l'espace et du temps, qui dispersera leur unité en apparences d'individus et de phénomènes multiples, n'est pas encore interposé entre eux. Le sujet n'est encore que « sujet pur » ; quant à l'objet, inaltéré dans sa pureté, il est encore « l'objectité immédiate de la Volonté » ; il est « la forme éternelle » de la représentation, il est « l'Idée [2] ». L'Idée, c'est donc le pur objet pensé par le sujet pur, antérieurement à tout déve-

1. *Monde*, I, § 34, W., I, p. 246-247.
2. *Ibid.*, p. 244.

loppement nouveau de l'un et de l'autre des deux termes dans le sens de la vie.

Pourquoi la Volonté ne s'en est-elle pas tenue à cette première étape, où le sujet, se reconnaissant dans l'objet, s'abîmait sans obstacle dans la contemplation de la forme ? Autant vaudrait demander pourquoi l'aveugle Volonté s'est objectivée? Le *blinder Drang* est là, qui sollicite un nouveau progrès dans l'objectivation, et ce progrès se réalise par une transformation mutuelle du sujet et de l'objet. Le sujet devient entendement; il est pourvu, dès lors, du principe de raison, armé des formes de l'espace et du temps, et l'objet n'arrive plus jusqu'à lui que déformé, éparpillé à l'infini; en face du sujet, ce n'est plus *l'objet*, ce sont *des objets* qui se posent. Et, du même coup, le sujet perd sa vertu originale de simple fonction de connaître; il se pense lui-même comme un objet particulier, il se représente uni à un corps limité dans l'espace et périssable dans le temps : il est un individu. Le développement de la Volonté en représentation se déroule parallèlement sur la voie de la spécification des objets et de l'individuation [1].

Ici s'arrête, si l'on peut dire, la partie dialectique de la théorie des Idées. Comme toujours, c'est la plus brève et la moins satisfaisante. En revanche, avec l'apparition d'objets particuliers, nous passons de la théorie pure au domaine de l'expérience, et la démonstration y gagne en abondance et en clarté. Sans empiéter sur le paragraphe suivant, disons simplement que Schopenhauer croit reconnaître l'ob-

1. *Monde, ibid.* Tout le § 34, d'une fâcheuse obscurité, est à lire de très près si l'on veut pénétrer la pensée de l'auteur. Cf., aux *Suppléments*, tout le chap. XXIV, *Du pur sujet de la connaissance*.

jectivation progressive de la Volonté à travers la série des forces naturelles. Celles-ci lui semblent hiérarchisées suivant un ordre de généralité décroissante et d'objectivité croissante. Les forces mécaniques, pesanteur, solidité, élasticité, lui semblent moins objectives que les forces vitales, en ce sens qu'elles expliquent parfaitement chaque cas particulier et semblent s'y réaliser tout entières ; tandis que les secondes ne rendent pas absolument compte des différences entre espèces ni des variations individuelles. L'espèce, en effet, résiste, dans une certaine mesure, à l'action du milieu, et l'individu à celle de l'espèce. Il semble donc que l'espèce vivante concentre en elle une volonté plus intense que le règne inorganique, — que l'individu, à son tour, enferme un vouloir plus intense encore, qu'il veuille se faire sa loi à lui-même. Chez l'animal, en particulier, la Volonté pousse plus avant son objectivation, car elle pourvoit l'individu d'un entendement, dont la fonction n'est pas de contempler, mais de donner à l'action une sûreté qui manque au mouvement mécanique. L'homme, enfin, armé de l'entendement le plus parfait, est aussi de tous les animaux celui chez qui la Volonté s'évertue à réaliser la vie la plus intense. Aucun animal ne se défend contre la mort, aucun ne poursuit l'amour avec la passion qu'y apporte l'homme. Il est donc manifeste qu'au progrès de l'objectivation correspond un progrès constant de l'individuation. L'organique est plus individuel que le minéral, l'animal conscient l'est plus encore que la plante, et l'homme, doué de raison, différencié de ses semblables par l'originalité du caractère, est aussi l'individu par excellence, la personne. L'homme est ainsi, à la fois, le sujet le plus parfait, — car aucun vivant n'a, au même degré, conscience de

se poser en face des choses comme un pouvoir de connaître, — et l'objet le plus parfait, — car la plus irréductible différence que l'observation puisse noter entre deux vivants est celle qui distingue deux caractères humains[1].

Nous sommes donc en mesure de répondre à la seconde question que nous posions plus haut. De la Volonté pure au pur phénomène, les idées sont disposées suivant un ordre d'objectivité croissante, l'objectivité étant entendue comme le degré de conformité d'une chose aux lois de l'espace, du temps et de la causalité. Cette objectivité est étroitement liée à l'individuation, se précise avec elle dans la série des vivants et s'achève, comme elle, chez l'homme. Plus l'idée est voisine de l'étape première, à laquelle la Volonté ne s'est développée que sous la simple forme de la dualité objet-sujet, plus aussi elle est « objectivité adéquate » de cette Volonté, elle en est le plus proche « phénomène » ; plus, au contraire, elle se complique d'éléments surajoutés par l'entendement, plus elle se concrétise sous forme spatiale, temporelle et causale, moins aussi elle est adéquate à la Volonté qu'elle exprime. C'est pourquoi il est permis d'apercevoir, dans cette hiérarchie descendante, une « dégradation » continue de la Volonté, qui s'enveloppe sous les voiles de plus en plus épais de la représentation. Mais, d'autre part, si l'on considère que chacune de ces complications successives est un effort nouveau de la Volonté pour pousser plus avant son objectivation et pour saisir les choses d'une emprise plus impérieuse, on peut dire aussi que, d'étape en étape, la Volonté se traduit « avec une netteté et une perfection croissantes[2] ». Plus

1. *Monde*, I, § 26, 27, 28, 33, 34 : *Supplém.*, ch. XX, XXIX et XXX.
2. *Ibid.*, § 30, p. 233.

dans la représentation, plus la Volonté s'y retrouve, s'y concentre, s'y exalte : *vires acquirit eundo.*

C'est pourquoi encore Schopenhauer croit trouver, dans les phénomènes qui procèdent des forces les plus simples de la nature, une intelligibilité qui s'effacera à mesure que la Volonté s'exprimera en créations plus complexes. En effet, aux premiers degrés du développement de la nature, l'objectivation de la Volonté, qui n'est encore que la force mécanique, se réduit presque entièrement aux caractères qu'elle emprunte aux conditions de l'espace et du temps ; or ces conditions, étant imposées à l'expérience par l'entendement, sont par là même intelligibles, susceptibles de mesure et de calcul. En d'autres termes, dans les phénomènes mécaniques, la forme nécessaire l'emporte sur le contenu empirique. A mesure, au contraire, que la Volonté redoublera ses efforts pour parfaire son objectivation, elle introduira dans les phénomènes un élément imprévu, une complication, une contingence, que la raison ne peut prévoir ni toujours expliquer et que l'expérience se borne à constater : dès lors, « le contenu l'emporte sur la forme » ; et ce contenu, c'est la « volonté, l'*a posteriori*, la chose en soi, la liberté, l'irrationnel (*das Grundlose*)[1] ». C'est ce qu'on peut exprimer encore, en disant que l'intelligibilité décroît dans les choses à mesure que s'y dessine le concret, l'individuel, en un mot, le caractère. On s'explique enfin pourquoi Schopenhauer a pu dire sans contradiction que l'homme, en qui il aperçoit la plus extrême individuation, « peut être considéré, dans une certaine mesure, comme sa propre Idée[2] ». Platon s'était

1. *Vol.*, W., III, p. 284.
2. *Monde, ibid.*, § 26, p. 189.

demandé déjà s'il y a une idée de Socrate. Schopenhauer répondrait par l'affirmative; car l'individu humain est pourvu d'une si irréductible originalité, qu'il est à lui seul l'équivalent d'une espèce, donc une Idée. Le roseau pensant n'est qu'un point dans l'espace et le temps; mais la Volonté s'est condensée en lui au point d'en faire un microcosme unique en son genre, un centre incomparable de réflexion et d'action. C'est pourquoi, justement, l'homme, s'il est, de tous les vivants, le plus obstiné à dominer le monde des objets, est aussi le seul sujet capable de discerner, au plus profond de sa conscience, la nature de cette Volonté dont l'univers est fait, mais que l'univers ignore.

d. Connaissance de l'Idée.

Ce problème élucidé, il est aisé de déterminer la voie par laquelle l'esprit peut accéder à l'aperception de l'Idée. Ce ne saurait être au moyen de la connaissance vulgaire, car celle-ci est entièrement accaparée par l'action. Si nous assignons une place aux objets particuliers, un moment aux événements, une cause aux phénomènes, c'est que la connaissance de ces relations permet au vouloir-vivre, par l'entremise du cerveau et du corps, de satisfaire plus sûrement des besoins plus multiples. Le savoir vulgaire est donc situé au terme le plus extrême de l'objectivation de la Volonté, sur le point où celle-ci s'insère dans l'action concrète. L'Idée, première objectité de la Volonté, n'y saurait donc apparaître dans sa pureté formelle.

La science sera-t-elle mieux partagée ? On serait tenté de le croire, si grande est la complaisance de notre philosophe à chercher des exemples d'Idées parmi les notions

scientifiques, pesanteur, affinité, symétrie du cristal, force vitale, espèce, etc. Mais autre chose est de découvrir, par induction et classification, les lois, les forces et les espèces naturelles, autre chose d'interpréter en philosophe la signification de ces termes. Nous l'avons vu déjà : la physique s'achève au point précis où commence la métaphysique. C'est que la science n'est, en somme, qu'une systématisation de la connaissance vulgaire, une synthèse plus complète et plus large des phénomènes ordonnés suivant les lois de la raison suffisante, mais bornée par ces lois mêmes à la considération de pures relations ; c'est qu'enfin elle demeure, à titre de « connaissance », au service de la volonté[1] ».

C'est précisément cette servitude de l'entendement à l'égard de l'action qu'il faudrait abolir pour s'élever, par delà toute relation, jusqu'à l'idée pure. Il faudrait, par un effort de concentration intellectuelle analogue à celui qui nous a conduits jusqu'au sanctuaire de la Volonté, nous détacher de la connaissance utilitaire, des conditions d'espace, de temps et de causalité, pour nous enfermer dans la connaissance pure. Plus précisément encore, il nous faudrait remonter d'emblée à la première étape du développement de la Volonté, au moment où le sujet pur était seul en communion intime avec l'objet pur et, de ce point de vue, comme d'une tour d'ivoire inaccessible, considérer le monde, non plus comme un champ de bataille où il nous faut, de gré ou de force, prendre un poste de combat, mais comme un tableau paisible où se dessinent seulement les formes les plus générales du réel.

1. *Monde*, I, § 33, p. 241-243.

Est-il possible de s'isoler ainsi de la mêlée? A pareille question, une fois de plus, l'expérience seule peut répondre. Mais comment décrire cette expérience en traits plus précis que ne l'a fait Schopenhauer dans cette page admirable : « Lorsque, s'élevant par la force de l'esprit, on renonce à la façon commune de considérer les choses; lorsqu'on cesse de prendre le principe de raison, dans ses différentes formes, comme fil conducteur pour explorer les simples relations des objets, dont la fin dernière n'a jamais de rapport qu'à notre propre volonté; partant, quand on ne considère plus ni le lieu, ni le temps, ni le pourquoi, ni l'à-quoi-bon des choses, mais purement et simplement leur *essence;* lorsqu'on ne laisse envahir sa conscience ni par la pensée abstraite, ni par les concepts de la raison, mais qu'au lieu de tout cela on consacre toute la puissance de son esprit à l'intuition, qu'on s'y plonge tout entier et qu'on laisse toute la conscience se remplir de la paisible contemplation des objets naturels actuellement présents, paysage, arbre, rocher, monument ou tout autre; lorsque, suivant la profonde expression allemande, on se *perd* totalement dans cet objet, c'est-à-dire qu'on oublie son individualité, sa volonté, pour ne demeurer que comme sujet pur, comme clair miroir de l'objet; de telle façon que tout se passe comme si l'objet seul existait sans personne qui le perçoive, et qu'on ne puisse séparer le contemplateur et l'objet contemplé, confondus en un même tout, puisque la conscience tout entière est remplie et envahie totalement par une image intuitive unique; lorsque l'objet s'affranchit de toute relation avec quoi que ce soit d'extérieur à lui, et le sujet de toute relation avec la Volonté : alors, ce qui est ainsi

connu, n est plus la chose particulière comme telle, c'est l'*Idée,* la forme éternelle, l'objectité immédiate de la Volonté à ce degré; et, par là même, le sujet, ravi dans cette intuition, n'est plus un individu, car l'individu s'est justement perdu dans pareille contemplation : il est devenu *pur sujet de la connaissance,* affranchi du vouloir, de la douleur et du temps[1]. »

Il fallait citer cette page en entier, non seulement parce qu'elle dépasse en force et en clarté tous les commentaires qu'on en pourrait essayer, mais aussi parce que le ton même, l'espèce d'enthousiasme qui l'anime, est un symptôme significatif de l'arrière-pensée qui l'inspire. Plus encore que Platon, c'est l'art, c'est la poésie qui suggèrent à Schopenhauer cette théorie des Idées, que n'appelaient point nécessairement les thèses maîtresses du système, mais qui, par un juste retour, offrira une base solide à son esthétique. En écrivant le livre III du *Monde,* et les *Suppléments* qui y correspondent, l'auteur s'est rappelé les extases qui le clouaient, encore enfant, en face du Mont-Blanc ou de la chute du Rhin, les émotions qu'il a éprouvées en parcourant la Galerie royale de Dresde et les musées d'Italie. Aussi nulle part n'éclate plus clairement qu'ici le caractère romantique de cette philosophie, que Schopenhauer a définie comme un art[2]. Artiste et philosophe sont des voyants, non des artisans; tous deux aiment à s'abstraire de l'action pour saisir les choses à mi-chemin entre la Volonté qui se dérobe et l'expérience qui s'impose, dans la zone moyenne où les forces de la nature, avant de se disperser en phénomènes multiples et obsédants, trahissent

1. *Monde*, I, § 34, p. 243-244.
2. V. supra, chap. v, § 3.

encore, par leur simplicité et leur sérénité, le voisinage de l'absolu. Ces forces, le savant arrive bien à les entrevoir; d'expérience en expérience, il réussit à formuler en concepts les relations les plus générales des phénomènes; mais sa vision est indistincte, parce que, pour découvrir l'idée, il se sert encore des lunettes de l'expérience. Artiste et philosophe, au contraire, s'élèvent d'emblée à la pure intuition; c'est qu'ils ont, dès l'abord, rompu avec l'expérience, en suspendant l'acte même de volonté dont cette expérience procède.

Cette séparation de la philosophie et de la science, plus encore, cette apologie de l'extase esthétique élevée au rang de révélation métaphysique, ne laissent pas d'inspirer au critique de sérieuses réserves. L'objection la plus grave portera sans doute sur la méthode. C'est le faible de toutes les philosophies de l'intuition de faire appel à des expériences privilégiées. Or de quel droit reconnaître au poète et au métaphysicien, ou même au simple contemplateur, l'aperception directe d'une réalité transcendante à l'expérience commune? Quel critérium nous offre-t-on de l'immédiateté de ces aperceptions? Qui nous garantit que ces « forces », ces « espèces », ces « lois », ne sont pas précisément celles que conçoit le savant, nimbées d'on ne sait quelle auréole mystique? En d'autres termes, Schopenhauer n'a-t-il pas simplement érigé en intuitions du sujet pur les notions discursives de ce même entendement, qu'il prétendait reléguer dans les basses œuvres de l'action? A-t-il fait mieux que de réaliser ces mêmes entités qu'il avait dénoncées comme des concepts vides de pensée?

Nous ne tenterons point d'atténuer la force de ces critiques. Observons simplement que ce qui fait le faible

des philosophies de l'intuition, à certains égards, en fait aussi la force. Pareille philosophie se dérobe admirablement à la discussion. Elle invoque un genre d'expérience dont on ne peut *a priori* nier la possibilité, même si l'on n'arrive point à en faire l'épreuve personnelle. En outre, une philosophie de l'intuition, dédaigneuse d'arguments spéculatifs, demande qu'on la juge à ses fruits. Or on ne peut nier que la théorie des Idées, que ne faisait point prévoir la première partie du système, retentisse de façon heureuse sur la dernière. Si, en effet, le dernier mot de la poésie et de la philosophie est renoncement, on devine que l'art est, à sa manière, un libérateur. Du même coup, la théorie des Idées ouvre les voies à la morale. Elle fait plus, elle donne une portée nouvelle à la science même et réalise l'intime union de la physique à la métaphysique. C'est cette dernière conséquence qu'il nous faut tout d'abord envisager.

§ 3. — La Volonté dans la Nature.

a. Physique et métaphysique.

Science et philosophie considèrent les choses de deux points de vue diamétralement opposés. La science remonte des objets, une fois donnés, aux relations générales qui en déterminent l'ordre naturel; la philosophie, se plaçant d'emblée au point initial de la genèse de l'objet, découvre les formes successives par lesquelles la Volonté s'objective. Dans cette marche inverse, il est inévitable que les deux disciplines se rencontrent; car l'une va du conditionné à la condition, l'autre, de la condition au

conditionné. Rencontre, d'ailleurs, ne signifie pas confusion. Enfermée dans le relatif, la science ne saurait atteindre l'absolu[1]; mais, puisque l'absolu côtoie le relatif, puisque toute représentation, aperçue du dedans, se définit comme une objectivation de la Volonté, il est possible de concevoir, sinon une physique, du moins une « Philosophie de la Nature », qui interpréterait en termes de Volonté les généralisations de la science.

Aussi bien le savant se double-t-il fréquemment d'un philosophe, cédant à l'impulsion de l'instinct métaphysique qui sommeille en tout homme. Dix-sept ans après le *Monde*, Schopenhauer a écrit tout un livre, *La Volonté dans la Nature* (1835), pour relever les confirmations que la science de son temps lui semblait apporter à la philosophie de la Volonté. Ses plus proches contemporains, l'astronome Herschell, les physiologistes Cuvier et Geoffroy-Saint-Hilaire, les médecins Brandis et Rosas, ne reconnaissaient-ils pas expressément dans la nature, inerte ou vivante, une « volonté » que les mécanistes avaient ignorée? La seconde édition (1857) et la troisième (1867), dont Schopenhauer n'a pu que préparer les éléments, prouvent qu'il n'a pas cessé de grossir son dossier scientifique, et ce sont des savants français, pour la plupart, Flourens, Dutrochet, Babinet, qui lui fournissent un appoint nouveau. Ces savants, au reste, ignorent les théories du philosophe de Francfort et leurs déclarations n'en semblent à celui-ci que plus précieuses; mais elles sont isolées, partant, sans force réelle. Il s'agit d'en faire un corps, une partie intégrante du système nouveau.

1. *Monde*, I, § 7, p. 64.

Il ne saurait y avoir doute sur l'ordre qui convient à cette enquête. Il ne s'agit pas, encore une fois, de porter les données de la science à leur plus haute généralité, mais de les interpréter comme des produits de la Volonté. La philosophie de la nature doit donc considérer, dans leur devoir progressif, les formes par lesquelles la Volonté s'objective dans les choses.

b. Le monde physique.

Nous trouvons, au premier plan, les forces les plus générales de la nature, pesanteur, solidité, élasticité, etc. C'est, qu'en effet, il est impossible d'expliquer par un principe plus général ces forces qui expliquent tout. On ne peut dire, par exemple, que la pesanteur soit un effet, car il n'existe pas de rapport de temps entre cette force et la Volonté qu'elle traduit. Au reste, nous savons déjà que la Volonté est une essence, non une cause. On ne saurait même dire des forces naturelles qu'elles sont des causes; car elles n'ont encore de la représentation que la forme la plus générale, en ce sens qu'elles sont un objet pour le sujet; mais les formes particulières du principe de raison ne leur sont point applicables, puisqu'elles ne concernent que les phénomènes qui spécifient ces forces. C'est le voisinage de la terre, par exemple, et non la pesanteur, qui est cause de la chute de la pierre. En d'autres termes, la force est transcendante à la cause et ne se transforme ni ne s'épuise en son effet. La cause n'est, ainsi, que la « cause occasionnelle » de la manifestation de la force, et Schopenhauer n'a pas manqué de rendre hommage à

Malebranche de l'identité de sa théorie de la cause avec celle de la *Recherche de la Vérité*[1].

Un caractère est commun à ces premières objectivations de la Volonté : c'est qu'elles sont contenues tout entières dans chaque cas particulier. Un phénomène de pesanteur résume toute la loi de l'attraction ; Newton a pu déchiffrer dans la chute d'une pomme l'énigme totale de la gravitation. En effet, les différences qui distinguent les phénomènes matériels proviennent uniquement des lois de l'espace et du temps, c'est-à-dire, nous venons de le voir, de conditions extérieures à leur essence ; mais celle-ci reste inaltérée dans son fond. Par suite, les circonstances extérieures pourront bien modifier un phénomène, mais la loi qu'il exprime ne changera pas, puisque son essence est également présente sous les variations apparentes de l'expérience. C'est en ce sens que Schopenhauer a pu définir la loi naturelle : « le rapport de l'Idée à la forme de son phénomène[2] ».

Cependant Schopenhauer distingue une hiérarchie jusque dans les forces élémentaires de la nature. Nous avons vu, en effet, que les phénomènes sont d'autant plus intelligibles que l'élément formel l'emporte davantage en eux sur l'élément empirique et contingent. Or ce critérium suffit déjà à différencier les forces physiques. Les plus simples sont celles qui se traduisent par des phénomènes purement mécaniques, tels que le choc, la pression, dont le caractère propre est que les effets y sont parfaitement égaux et homogènes aux causes ; telle la mise en mouvement d'une bille de billard par une autre ou l'action du levier

1. *Monde*, I, § 26, p. 187-188, 196-197. Cf. *Vol.*, W., III, p. 284-285.
2. *Ibid.*, p. 192.

sur une masse. Ces phénomènes se réduisent ainsi à des éléments purement quantitatifs, c'est-à-dire formels, et les sciences qui en déterminent les lois, mécanique, hydrostatique, comportent sans réserve l'application des mathématiques. Aussi sont-elles, de toutes, les plus claires et les plus certaines. La pesanteur introduit déjà dans l'expérience un élément qualitatif, quelque chose de « mystérieux »; de même l'élasticité et, plus encore, la chaleur; car l'échauffement produit tour à tour la dilatation, la liquéfaction, la volatilisation, la cristallisation; la chaleur amollit la cire et durcit l'argile; ainsi, les effets n'apparaissent plus ici homogènes aux causes; « la causalité est devenue moins intelligible... plus mystérieuse ». Le changement est plus frappant encore si l'on considère les phénomènes électriques. Quoi de commun entre les réactions chimiques d'une pile de Volta et l'étincelle qui jaillit entre les électrodes? Sans doute, les lois qui régissent ces relations sont aussi stables que les lois du choc; mais elles ne sont plus aussi clairement intelligibles; « la causalité s'enveloppe dans un voile épais[1] ».

Nous avons suivi, dans cet exposé, le texte de la *Volonté dans la nature,* dont la doctrine diffère sur quelques points de celle qu'on trouve exposée au livre II du *Monde*[2]. Il n'y a pas grand intérêt à préciser ces variations d'une théorie qui est, de beaucoup, la plus faible, la plus mal venue de tout le système. On a reconnu au passage l'influence de Schelling et, d'une manière plus générale, celle du Romantisme. Schopenhauer est le dernier champion de la réaction tentée par les romantiques contre le car-

1. *Vol.*, W., III, p. 284-286.
2. *Monde*, I, § 26.

tésianisme. Là où les cartésiens avaient aperçu un clair système de mouvements simples et homogènes sous leur apparente complexité, il a voulu rétablir une série compliquée d'hypostases, séparées par des abîmes; comme on pouvait s'y attendre, il ne tentait de reconstituer rien moins que la physique qualitative, les « principes », les « entités », les « quiddités », fâcheux héritage légué par Aristote au moyen âge. Cependant la philosophie de Schopenhauer semblait faite pour s'accommoder du cartésianisme; car, dans ce système, l'unité profonde de la matière se complétait par le déterminisme rigoureux de la forme des phénomènes. Rien n'empêchait ce monisme criticiste de s'achever en déterminisme, — rien, sinon le mysticisme romantique qui incitait l'auteur à peupler le monde de forces vivantes, à la fois inaccessibles à la raison et familières à l'intuition poétique. C'est pourquoi Schopenhauer, à l'encontre de la physique de son temps, qui, avec Ampère, Joule et Carnot, achevait de réduire la chaleur, la lumière et l'électricité au mouvement, ne professe que mépris à l'égard du mécanisme. A quoi bon, demande-t-il, ramener les propriétés de la matière au mouvement, si « celui-ci est aussi mystérieux qu'elles, aussi mystérieux que la présence de la pensée dans le cerveau humain[1] »? Mais c'est surtout l'extension de l'hypothèse mécaniste à la chimie, qui lui inspire la plus violente irritation. Aux savants français, notamment, il reproche comme une « idée fixe » de ne voir, dans les combinaisons chimiques, que des chocs et des mouvements[2]. Ainsi est née cette « grossière atomistique », où des penseurs superficiels, infestés de l'influence de Locke

1. *Parerga*, II, § 74, W., V, p. 117.
2. *Monde*, Supplém., ch. XXIII, W., II, p. 354.

et de Condillac, ont cherché une représentation du monde à la portée de leur médiocre entendement[1] ? Or qu'est-ce que l'atome, sinon le concept contradictoire d'une matière inétendue ou d'une étendue indivisible ? Fût-il même concevable, qu'explique-t-il, s'il est lui-même un fragment de cette matière qu'il est censé expliquer ? « Toute cette hypothèse de trémolos et d'atomes éthérés vaut en grossièreté bouffonne les pires conceptions de Démocrite[2]. » En définitive, l'atome et le mouvement, empruntés au monde de la représentation, n'en peuvent *a priori* rendre compte ; ils sont pris en deçà des forces naturelles qui, elles, sont explicatives, parce qu'elles sont l'objectivation immédiate de l'essence. « Les propriétés physiques ne comportent jamais qu'une explication dynamique[3]. »

c. Le végétal.

On pressent, *a fortiori*, qu'il en sera de même des propriétés de la matière vivante. Une philosophie du vouloir-vivre devait se trouver particulièrement à l'aise sur le terrain des sciences biologiques ; elle devait voir, dans l'organisation de plus en plus différenciée des êtres, un effort croissant de la Volonté dans le sens de l'individualité. Déjà le cristal, dont Schopenhauer parle souvent, lui paraît marquer une transition entre l'inorganique et la vie ; car il y trouve une première trace d'individuation, « une unité d'effort vers une direction déterminée », une tendance à conserver la forme fixée dans le noyau initial

1. *Parerga*, loc. cit., II, § 77, p. 123-125.
2. *Monde*, Supplém., ch. XXIV, p. 370.
3. *Ibid.*, ch. XXIII, p. 353. Voir, sur le mécanisme, les chap. XXXIII et XXXIV des *Suppléments* du *Monde* et *Parerga*, II, ch. VI, § 74-77.

(*Kerngestalt*)[1]. Le végétal reproduit, avec une perfection plus grande, la structure du cristal; il est, lui aussi, un agrégat de parties qui s'efforcent de reproduire le modèle fourni par la fibre initiale. Chaque rameau, chaque nervure copie à sa façon le type générateur de la plante, si bien qu'on peut considérer le végétal comme un système de plantes parasitaires greffées sur la plante centrale[2]. Mais, du cristal à la plante, quel progrès dans l'objectivation! Le premier devient inerte dès qu'il a réalisé sa forme; s'il est un « essai de vie[3] », il n'est bientôt que « le cadavre d'une vie momentanée[4] ». La plante, au contraire, cherche à reproduire l'Idée dont elle est le phénomène, à travers une série mobile de transformations, et cette mobilité l'exposerait à des chances continuelles de destruction, si elle ne se défendait avec une merveilleuse habileté. Dans un très intéressant chapitre de la *Volonté dans la nature*[5], Schopenhauer a accumulé avec complaisance les preuves de cette souplesse d'adaptation du végétal. Si la racine descend pour demander au sol des sucs nourriciers, si la tige se dresse et s'épanouit pour recueillir le plus possible d'air et de lumière, si le volubilis rampe vers le mur qui le soutiendra, ne sont-ce pas là autant de procédés grâce auxquels le vouloir-vivre assure la conservation de l'individu? Ainsi, à une complexité plus périlleuse, correspond une « plasticité » plus souple, qui en rachète les risques. Cependant tout individu est appelé

1. *Monde*, I, § 26, W., I, p. 189. Cf. *ibid.*, § 28, p. 218; § 35, p. 248.
2. *Monde*, *ibid.*, p. 189.
3. *Ibid.*, Supplém., ch. XXIII, W., II, p. 347.
4. *Monde*, I, § 28, W., I, p. 218.
5. Le chapitre est intitulé *Physiologie végétale;* il est à lire en entier, W., III, p. 257-277. Sur les plantes, voir encore *Monde*, Supplém., chap. XVIII, p. 234; XXIII, p. 344-347; *Parerga*, II, § 102.

à disparaître; mais, par la faculté de reproduction, le vouloir-vivre assure la perpétuité de l'espèce et il met au service de celle-ci les dispositions les plus ingénieuses. Toute fleur est disposée au mieux de la fécondation; la graine vole ou plonge en quête d'un terrain favorable; le germe desséché attend des siècles la goutte d'eau qui lui permettra de se développer. Plasticité et faculté de reproduction sont ainsi les formes végétales de l'objectivation de la Volonté [1].

Le progrès de cette objectivation du vouloir se manifeste encore, chez le végétal, par un caractère des plus importants. L'inorganique ne témoignait que de l'existence de forces naturelles très générales; l'organique reçoit, avec l'apparition de l'espèce, une complication nouvelle dont la portée est double. Car, d'une part, l'irréductibilité des espèces entre elles prouve que la Volonté, en poursuivant son objectivation, s'est spécifiée en types de plus en plus variés et de moindre extension; d'autre part, au sein même de l'espèce, l'individu introduit toujours quelque distinction irréductible; il ne reproduit pas intégralement le type de l'espèce, comme la chute d'une pierre résume la pesanteur, il y introduit toujours l'accident [2].

Avec la plasticité et l'individualité, nous voici déjà proches de la vie animale. Faut-il aller plus loin et attribuer à la plante une sorte de connaissance, que semble supposer la perfection de son activité défensive et reproductrice? Schopenhauer n'en croit rien. Tout au plus concède-t-il à la plante, en termes très atténués, une sorte d'affectivité, « un faible semblant (*Analogon*), une simple

1. *Monde*, Supplém., ch. XXII, W., II, p. 340.
2. *Ibid.*, I, § 26, W., I, p. 190.

ombre de bien-être et de malaise[1] ». Mais il lui refuse catégoriquement toute connaissance proprement dite; nous verrons bientôt la raison précise qu'il en donne. Il admet, pour expliquer l'activité du végétal, une sorte de détermination, qui n'est ni la causalité proprement dite, seule agissante dans le monde physique, ni la motivation, réservée à l'animal; c'est l'excitation (*Reiz*). Celle-ci diffère de la causalité physique par l'extrême disproportion quantitative et l'hétérogénéité qualitative qu'on y remarque déjà entre la cause et l'effet; un léger accroissement de chaleur, par exemple, suffit à éveiller dans la plante une extraordinaire activité. En d'autres termes, le végétal a déjà une énergie propre tendue vers la vie, et il suffit d'un léger appel du dehors pour déterminer cette énergie à jouer son rôle fonctionnel[2]. En somme, la physiologie végétale de Schopenhauer, comme sa physique, retourne à l'Aristotélisme[3]; après le mécanisme, et pour les mêmes raisons, c'est l'organicisme qu'elle répudie. Avec Schelling, Schopenhauer s'indigne qu'un Lamarck ait cru « réduire la vie à n'être qu'un simple effet de la chaleur et de l'électricité[4], car ces cause physiques ne sont elles-mêmes que des moyens, « l'enclume et le marteau » dont se sert la « force vitale » pour forger l'organisme.

1. *Monde*, Supplém., ch. XXII, W., II, p. 325. Cf. *Vol.*, W., III, p. 266 : « *ein schwaches Analogon oder Surrogat von der Erkenntniss oder Vorstellung* ».

2. *Lib.*, ch. II, W., III, p. 409-410.

3. Schopenhauer reproche, à vrai dire, à Aristote d'avoir érigé en « quiddité » l'âme végétative des plantes (*Monde*, Supplém., ch. XXIII, W., II, p. 344). En fait, la ressemblance entre les deux théories l'emporte sur les différences.

4. *Monde*, Supplém., ch. XVII, W., II, p. 201-202. Cf. *Vol.*, préface W., III, p. 181 sq.

d. L'Animal. — L'Intellect.

Avec l'animalité, c'est encore un « règne » nouveau qui commence soudain. Sans doute, les formes par lesquelles la Volonté s'est déjà objectivée dans la matière et le végétal se retrouvent chez l'animal. Comme la plante, l'animal est plastique et se reproduit; comme elle, il est sensible à l'excitation; on peut même considérer la vie végétative comme la « base » nécessaire de la vie animale[1]. Mais, sur cette base, un édifice original s'édifie. La vie animale représente un nouvel et puissant effort de la Volonté dans le sens de l'hétérogénéité et de l'individuation.

Ce progrès se résume en un mot : l'animal est pourvu de l'intellect qui manque à la plante. Il connaît (*erkennt*); il a des représentations. Or cette variation capitale est inscrite en traits visibles dans son organisme même. Dans la plante, la réponse de l'activité à l'excitation se faisait spontanément, sans qu'on pût distinguer, dans cette indivisible fonction, la réceptivité de la réactivité. C'est que le végétal n'est pourvu ni de nerfs ni de muscles[2]. Tout au contraire, l'animal est muni d'un système double de réception et d'exertion; il est « sensible » et « irritable ». Le nerf reçoit l'impression, le muscle s'y adapte. Or cette division fonctionnelle est significative; elle est l'indice qu'un élément nouveau s'est glissé entre l'excitation et la réaction, à savoir le *motif*. En effet, la fibre musculaire est constamment tendue vers l'action et, en ce sens, on peut considérer l'irritabilité musculaire comme

1. *Lib.*, ch. III, W., III, p. 410.
2. *Vol.*, W., III, p. 250, et *Monde*, Supplém., ch. XXII, W., II, p. 340.

l'objectivation « immédiate » de la Volonté dans l'animal[1]. Mais l'activité musculaire, précisément parce qu'elle est « volonté pure[2] », est, par elle-même, indifférente à la direction qu'elle prendra ; elle n'a pas la sûreté spontanée de l'adaptation végétale. Il faut donc qu'elle reçoive d'ailleurs la détermination du sens dans lequel elle s'exercera, et c'est justement le rôle de la sensibilité de l'éclairer. Or la sensibilité n'est plus la vague impressionnabilité de la plante ; « partout où elle apparaît, elle est déjà accompagnée d'un entendement (*Verstand*), c'est-à-dire de la faculté de rapporter un effet ressenti à une cause extérieure[3] ». En d'autres termes, elle est un pouvoir de représentation, et, des formes diverses de la représentation, elle emprunte celle de la motivation. Ainsi la Volonté, qui s'objective d'abord chez l'animal sous forme d'irritabilité musculaire, s'y objective encore, mais « de façon médiate et secondaire », sous forme de sensibilité, d'entendement, de connaissance[4].

Cette distinction de l'entendement et de la volonté va entraîner, dans la psychologie de Schopenhauer, une série de conséquences extrêmement importantes. La première est une conception toute particulière du système nerveux et, en particulier, du cerveau. Schopenhauer refuse au cerveau et aux nerfs tout pouvoir moteur. Ce n'est pas qu'il ignore la distinction des nerfs sensitifs et moteurs ; il sait aussi que le cervelet joue un rôle dans l'organisation

1. *Monde, ibid.*, ch. xx, p. 292.
2. *Ibid.*, p. 294.
3. *Vol.*, W., III, p. 273.
4. *Monde, loc. cit.*, p. 302. Sur la différence de l'animal et du végétal, les textes abondent ; notamment : *Lib.*, *loc. cit.*, p. 410-412 ; cf. *Monde*, I, § 6, W., I, p. 54 ; *Supplém.*, ch. xxii, W., II, p. 325-26 ; *Coul.*, § 1, W., VI, p. 53, sq. ; *Parerga*, § 102, W., V, p. 192-94, etc.

des mouvements. Mais ces organes ne lui semblent avoir encore qu'un rôle représentatif. Dans le cervelet, dans la moelle et dans les troncs nerveux qui s'en détachent, il ne voit que des intermédiaires destinés « à saisir les représentations et les élaborer en motifs [1] »; dans les nerfs moteurs, il voit « des courriers qui apportent au muscle le résultat de la fonction cérébrale [2] », et ce résultat n'est autre que le motif, c'est-à-dire une représentation. Mais au muscle seul appartient la motricité proprement dite, car il est seul, par son irritabilité, « le phénomène immédiat de la volonté [3] ». « C'est au moment où l'activité nerveuse s'ajoute comme motif, que la force tendue vers l'action, c'est-à-dire l'irritabilité musculaire, reçoit une direction déterminée et exécute les mouvements [4]. »

A l'intellect, et à l'intellect seul, est donc affectée la fonction nerveuse. Schopenhauer ne se lasse pas d'insister sur l'étroite liaison, bien plus, sur l'identité du cerveau et de l'intellect, comme il a insisté sur celle des muscles et de la volonté. Cerveau et intellect sont une même fonction aperçue de deux côtés différents. « Ce qui m'apparaît comme intellect dans la conscience que j'ai de moi-même, c'est-à-dire subjectivement, m'apparaît comme cerveau dans la conscience que j'ai des autres choses, c'est-à-dire objectivement [5]. » On s'explique ainsi que Schopenhauer ait parlé du cerveau en termes que le matérialisme n'aurait pas désavoués. Ne l'appelle-t-il pas, à plusieurs re-

1. *Monde, ibid.*, p. 294.
2. *Ibid.*, p. 299.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 294; cf. p. 291 : « L'irritabilité ou excitabilité est la propriété exclusive du muscle, comme la sensibilité est la propriété exclusive du nerf. »
5. *Ibid.*, p. 286.

prises, « l'atelier », « le lieu » des motifs[1]? On ne peut, dit-il encore, pas plus imaginer une pensée sans cerveau qu'un estomac sans digestion[2].

Il en résulte que, pour la psychologie comparée, cerveau et intelligence apparaissent au même degré de l'échelle des vivants et se développent parallèlement. A tout prendre, ils apparaissent comme des parasites, l'un, de l'organisme, l'autre, de l'esprit, ce qui s'explique puisqu'ils ne sont l'un et l'autre qu'une objectivation secondaire de la Volonté. La vie peut se passer de système nerveux; la plante en est dépourvue et les animaux les plus rudimentaires n'en sont guère mieux munis. En témoignent-ils moins d'attachement à la vie, moins d'aptitude à s'adapter? Chez les animaux supérieurs, ne distingue-t-on pas deux systèmes nerveux, l'un, le système sympathique, seul indispensable à l'exercice des fonctions vitales, l'autre, le cerveau pensant et ses ramifications, simple organe chargé d'établir les communications avec le dehors? Ainsi le système nerveux et, par rapport à lui, le cerveau apparaissent comme un surcroît, un luxe, un « parasite[3] ». Mais hâtons-nous d'ajouter que ce luxe joue un rôle dont l'évolution des espèces fait peu à peu une nécessité. Simple « auxiliaire » au début, l'intellect, avec son instrument, le cerveau, devient un serviteur indispensable. En effet, dans l'échelle ascendante des espèces, plus l'organisation devient complexe, plus multiples aussi deviennent les besoins, plus variés les risques auxquels le vivant est exposé. Aussi le vouloir-vivre même a-t-il armé

1. *Monde, ibid.*, p. 290, 294.
2. *Ibid.*, ch. VI, p. 76.
3. *Ibid.*, ch. XIX, p. 232. Cf. ch. XX, p. 298-299 et 302.

les espèces supérieures de moyens de défense et d'attaque dont le nombre croît avec celui des dangers et des besoins : sabot, griffe, main, aile, corne ou dent, instincts chasseurs, guerriers ou constructeurs. Mais, plus ces instruments sont variés et délicats, plus est nécessaire la faculté centrale qui en règle et en coordonne l'emploi; et telle est justement la fonction du cerveau, qui est de connaître. Grâce à lui, l'animal perçoit l'objet, même éloigné, ou l'imagine, même absent; il calcule à l'avance le geste qui, tout à l'heure, immobilisera la proie ou écartera l'ennemi[1]. Inerte en lui-même, l'entendement est « la lanterne qui éclaire les pas de la volonté »[2], « l'antenne que celle-ci pousse vers le dehors »[3], pour explorer le champ de l'action prochaine.

§ 4. — La Volonté chez l'homme.

a. L'homme et l'animal.

C'est chez l'homme que l'intellect réalise son plus haut degré de perfection. Mais, comme chez l'animal, cette perfection, bien loin d'être l'indice d'une prédilection de la nature, n'est que la compensation d'une complexité plus périlleuse. L'homme est, de tous les vivants, le plus mal outillé pour sa défense; il n'a ni la force des grands carnassiers, ni l'agilité du singe, ni la vélocité du lièvre, ni la carapace de la tortue; d'autre part, il est tourmenté de besoins infiniment plus multiples et plus pressants

1. *Monde, ibid.*, ch. XIX, p. 237.
2. *Ibid.*, ch.XX, p. 302.
3. *Ibid.*, p. 299.

qu'aucun animal; sa longue enfance le réduit, pendant un quart de sa vie, à mener une existence parasitaire [1]. A pareil dénuement peut seule suppléer une organisation exceptionnelle de son cerveau. Or, la physiologie comparée en fait foi, aucun encéphale n'est plus riche en circonvolutions, creusé de sillons plus profonds que celui de l'homme; c'est pourquoi le plus déshérité des êtres est aussi le plus redoutable; « le cerveau humain est une arme plus terrible que la griffe du lion [2] ».

Quelle que soit d'ailleurs cette excellence de l'homme, elle n'établit, entre lui et l'animal, qu'une différence de degré, non d'espèce [3]. Si Schopenhauer a radicalement séparé la vie de l'inorganique, l'animal de la plante, il refuse, en revanche, de faire de l'humanité un « empire » distinct du règne animal. La raison en est claire : l'entendement, qui n'est qu'un instrument secondaire de la volonté, ne saurait suffire à différencier les êtres. C'est pourquoi, bien que l'entendement de l'animal soit assez différent du nôtre pour que nous ayons peine à pénétrer son mode de connaissance, nous comprenons parfaitement et, « en quelque sorte, *à priori* », la vie animale dans ce qu'elle a de semblable à la nôtre; nous n'hésitons pas à attribuer à la bête des appétits, des colères, des craintes, des haines analogues aux nôtres. Car ces états, qui sont autant de modes du vouloir, « l'homme les a en commun avec le polype [4] ».

Cette assimilation de l'homme à l'animal nous dis-

1. *Vol.*, W., III, p. 250, et *Monde*, I, § 57, W., I, p. 405.
2. *Parerga*, I, ch. VI, W., IV, p. 530.
3. *Vol.*, Supplém., ch. 17, W., II, p. 202.
4. *Ibid.*, ch. XIX, p. 235-236.

pensera de parler longuement de la psychologie de Schopenhauer. Ce n'est pas, tant s'en faut, qu'elle manque d'intérêt. Peu d'observateurs ont glissé au fond du cœur humain un regard plus aigu ; une étude spéciale de Schopenhauer psychologue mériterait de tenter un analyste. Mais, dans une étude générale du système, la psychologie ne peut guère prétendre à une place distincte, parce qu'on ne saurait l'isoler des thèses principales du système lui-même. Nous avons rencontré déjà la théorie de l'intuition, la distinction de l'entendement et de la raison, la négation du libre-arbitre. Nous n'y reviendrons pas, pas plus que nous n'empiéterons sur la théorie de l'émotion esthétique, de l'imagination artistique et des sentiments moraux, qui trouvera place dans les chapitres suivants. Qu'il nous suffise ici de mettre en relief quelques traits essentiels, en poursuivant le parallèle de l'homme et de l'animal.

b. L'individualité; le caractère.

Si l'homme, par sa nature, ne diffère pas de l'animal, les différences de degré qui le séparent de ses congénères n'en sont pas moins si profondes qu'elles lui assurent une place hors pair au sommet de l'échelle des vivants. Deux de ces différences commandent et expliquent toutes les autres.

La plus importante provient du mode même d'objectivation de la Volonté chez l'homme. La tendance progressive du vouloir-vivre à se manifester en créations de plus en plus différenciées parvient ici à sa plus haute réalisation : l'individualité. Sans doute, l'homme appartient à

une espèce physiologique; il est, à ce titre, un animal comme les autres; mais, tandis que l'animal diffère si faiblement d'un animal de même espèce que chaque individu résume adéquatement toute l'essence de cette espèce, chaque homme ajoute au type commun de son groupe physiologique des traits si originaux qu'il est à lui seul sa propre espèce et exprime un acte spécial de la Volonté; il est, dans une certaine mesure, « une Idée spéciale » (*eine eigene Idee*)[1]. Cette Idée, c'est le « caractère intelligible ».

Il ne faudrait pas chercher dans ce caractère, principe de l'individuation, l'équivalent de l'*âme* de la psychologie classique. Deux raisons, tout au moins, s'opposent à cette assimilation. L'âme cartésienne et la monade leibnitienne sont des substances; or nous savons que ce terme n'a de sens que dans la représentation et, même à ce point de vue, n'est intelligible, qu'à l'égard de la matière[2]. Le caractère intelligible, au contraire, se pose antérieurement à la genèse de la représentation qui ne saurait, dès lors, en fournir un équivalent pensable. D'autre part, la psychologie rationnelle s'accorde en général à définir l'âme par la pensée; or c'est là, justement, le πρῶτον ψεῦδος, l'erreur séculaire consacrée par Descartes, qui consiste à définir une substance, non par son essence, mais par un accident secondaire; erreur si tenace que ses défenseurs n'ont pas même été troublés par les inextricables difficultés qu'elle entraînait. Comment, par exemple, résoudra-t-on l'énigme troublante de la mort, si l'on définit l'âme par la pensée? Celle-ci disparaissant avec le cerveau, faut-il

1. *Monde*, I, § 26, W., I, p. 189. Cf. § 33, p. 299 sq.
2. Cf. *Crit. de la philos. Kant.*, W., I, p. 621-625.

admettre que l'âme s'anéantit? Mais comment admettre l'anéantissement d'une substance affirmée comme une chose en soi[1]? La philosophie de la Volonté échappe à ces difficultés, parce qu'elle pose l'essence du sujet pensant sur un plan différent de celui de la représentation et définit l'individuation comme le simple phénomène de la suprême objectivation de la Volonté.

La seconde différence qui distingue l'homme de l'animal est, sans doute, moins radicale, car elle ne concerne que l'élément secondaire de la vie psychique, l'intellect. L'entendement humain et l'intellect animal ont en commun la conscience et la représentation, mais le premier y ajoute simplement le pouvoir d'abstraction, auquel, nous le savons déjà, se réduit la raison. L'addition, d'ailleurs, est d'importance : abstraire, c'est détacher l'universel du particulier et c'est, du même coup, affranchir l'être qui pense de la pression immédiate du besoin. Tandis que l'animal reste lié à l'intuition du moment, l'homme élabore une notion générale des risques propres à son organisme, et acquiert, par là même, une aptitude générale à les prévenir. Il sait, au besoin, renoncer à une jouissance prochaine, parce que sa raison en prévoit les conséquences ; parfois, c'est sa vie tout entière qu'il ordonne en vue de fins très lointaines. Sa puissance sur les choses croît d'autant plus que, par la réflexion, il s'en détache davantage et nous verrons bientôt qu'en s'élevant à la connaissance la plus générale, qui est celle des Idées, l'homme parvient à cette forme suprême de l'affranchissement et de la puissance, qui est l'abnégation de soi[2].

1. *Monde*, Supplém., ch. XVIII, W, II., p. 230-232.
2. *Monde*, I, § 55, W., I, p. 375 sq., et *Lib.*, ch. III, W., III, p. 412-415.

c. *La liberté.*

Cette théorie de l'entendement offre, fort à point, au psychologue un moyen d'expliquer l'illusion du libre-arbitre. Nous savons déjà que Schopenhauer refuse toute liberté aux déterminations humaines, en ce sens que la loi de motivation qui les gouverne n'est elle-même qu'une forme des lois nécessaires de la représentation. Mais il sait combien est profonde et tenace la croyance à cette liberté, et il explique, avec une singulière pénétration, l'origine de cette inévitable illusion. L'homme se croit libre, simplement parce qu'il est capable de délibérer, c'est-à-dire de concevoir abstraitement un acte avant que celui-ci s'accomplisse. Comme l'entendement, simple spectateur, est distinct de la volonté qui exécute, il ignore quel motif, au dernier moment, déterminera celle-ci à agir et, dans cette ignorance, il lui est loisible d'imaginer *in abstracto* que le choix à venir pourrait indifféremment incliner en deux sens opposés. Mais, quand la décision interviendra, elle dépendra du motif qui la détermine, aussi rigoureusement que l'effet physique dépend de sa cause, puisque l'acte et le motif, appartenant l'un et l'autre au plan de la représentation, qui n'admet point de contingence, y sont unis par un lien nécessaire. « Tous les motifs sont des causes, et toute causalité entraîne avec elle la nécessité[1]. » Une liberté d'indifférence est en soi inconcevable et contradictoire. Objectera-t-on que le motif, s'il détermine la volonté, comme c'est en effet son rôle propre, est du moins lui-même une libre création de l'esprit, le produit même de la délibération, et qu'ainsi

1. *Lib., loc. cit.*, p. 414. Cf. *Monde, loc. cit.*, p. 378 sq.

l'homme est libre dans la mesure où il peut se détacher de l'action présente pour élaborer les motifs de sa décision? Schopenhauer concède bien qu'il y a là une « liberté relative », qui est le privilège de l'homme. Il admet bien que, là où l'animal est immédiatement contraint par la perception d'un objet présent, l'homme peut se dérober et substituer un motif abstrait à une impulsion concrète[1]. Mais, si « le fil directeur » des actes humains est plus long, il n'en est pas plus lâche; la complication des séries causales n'en atténue pas la nécessité, car les motifs eux-mêmes sont toujours des effets, puisqu'ils sont des représentations.

Cependant Schopenhauer reconnaît à la causalité des motifs un caractère spécial qui lui permet, dans une certaine mesure, de maintenir la liberté du vouloir; il reprend à son compte la distinction du caractère empirique et du caractère intelligible, qui lui paraît, entre tous, un « mérite immortel » de la philosophie kantienne[2]. Par caractère empirique, il entend, avec Kant, la constitution physique et mentale de chaque individu, c'est-à-dire, en termes schopenhauériens, l'objectivation de l'Idée propre à chaque individu, telle qu'elle se manifeste dans sa physionomie, ses gestes, ses appétits. Or pareille constitution, précisément parce qu'elle est empirique, détermine également le choix des motifs et les impulsions de l'instinct, avec la même rigueur que la nature de l'aimant détermine les oscillations de la boussole. Sans doute, le caractère d'un homme peut nous échapper; sa conduite peut nous déconcerter; mais qui connaîtrait à fond ce caractère en pourrait prévoir les résolutions avec

1. *Lib.*, *ibid.*, p. 414-415; *Monde*, *ibid.*
2. *Monde*, *ibid.*, § 28, p. 218.

la même certitude que l'astronome calcule la date d'une éclipse[1]. Il est vrai que, si l'on veut remonter jusqu'à l'origine profonde du caractère lui-même, l'expérience ne suffit plus, car l'expérience ne pourrait expliquer l'individu que par comparaison avec d'autres individus, c'est-à-dire en démêlant, sous les variations particulières, les traits généraux de l'espèce; or, nous le savons déjà, l'homme est plus que l'échantillon anonyme d'une espèce; il est à lui-même son propre type, une objectivation originale de la Volonté. Si l'on donne le nom de caractère intelligible à cette Volonté parvenue à son dernier effort d'objectivation et devenue principe de ce qui apparaît dans la représentation comme individu, on peut voir dans le caractère empirique l'œuvre du caractère intelligible; et, puisque la Volonté est dans son fond liberté, on peut aussi dire du moi intelligible qu'il est libre; car c'est avant toute représentation, en dehors du temps, de l'espace et de la causalité qu'il produit ce qui apparaîtra ensuite, dans l'étendue et la durée, comme le véhicule de la causalité. C'est en ce sens que Schopenhauer a pu écrire, après Schelling[2] : « Tout homme est ce qu'il est par sa volonté; son caractère est originel, car le vouloir est la base de son être... ; il est son œuvre propre avant toute connaissance, et celle-ci s'ajoute simplement à cette œuvre pour l'éclairer[3] ». Théorie profonde, que l'expérience confirme; car il est trop vrai que nous ne connaissons qu'à l'user notre propre caractère; et, lors même que nous croyons l'avoir démasqué, que d'appétits insoupçonnés surgissent!

1. *Monde*, *ibid.*, § 55, p. 381.

2. Schelling, *Philos. Unters. üb. d. Wesen der menschl. Freiheit*; *sämmtl. Werke* (1860), Ire série, t. VII, p. 385.

3. *Ibid.*, p. 381-382. *Lib.*, ch. v, W., III, p. 474-477; *Mor.*, § 10, *ibid.*, p. 556-560.

Que de fois, après une longue délibération, surgit une résolution que rien n'avait préparée! De quelles défaites ne sont pas capables les plus fermes caractères[1] !

d. Le dualisme psychologique : intelligence et volonté.

De ces brèves indications se dégage une impression très nette : le trait essentiel de la psychologie de Schopenhauer est l'opposition constante qu'elle établit entre l'intelligence et la volonté. Cet antagonisme est d'autant plus frappant qu'il n'était point *a priori* nécessaire. Volkelt remarque avec finesse que, d'une métaphysique moniste et volontariste, on pouvait même s'attendre à voir sortir une psychologie volontariste de l'intelligence[2]. Il en va tout autrement. C'est un véritable dualisme que Schopenhauer a prétendu instituer entre la volonté et l'intelligence, parce qu'il les a posées l'une et l'autre à deux plans différents du réel. Sans doute, la représentation est l'œuvre de la volonté et cette primauté de la volonté retentira dans l'élaboration de la connaissance; mais, dans son fond, l'intelligence est hétérogène à la volonté, comme la connaissance à l'action. La première envisage le monde comme un théâtre tout fait, où l'on voit bien les décors changer et les personnages se mouvoir, mais où l'on n'aperçoit rien des forces intimes qui suscitent ces mouvements, ni surtout de la puissance directrice qui a voulu le drame; l'autre, au contraire, envisage le monde dans sa genèse; ou plutôt elle est, avant toute connaissance, l'agent qui exécute et se

1. *Mor.*, § 22, *ibid.*, p. 245-248; cf. *Monde*, Supplém., ch. XVIII, W., II, p. 228; ch. XIX, p. 242; *Parerga*, I, ch. III, W., IV, p. 504-511.
2. VOLKELT, *op. cit.*, p. 204.

donne à lui-même la matière de son action. Le dualisme de la volonté et de l'entendement est donc irréductible, comme le dualisme du faire et du connaître, et, comme la première n'a créé l'autre que pour en faire l'instrument de son efficace, l'entendement est, par nature, condamné à demeurer l'intelligent mais humble serviteur de l'inintelligible volonté.

Cette subordination de l'entendement à la volonté a suggéré à Schopenhauer d'innombrables remarques du plus haut intérêt. Aucun sujet n'a plus heureusement mis en éveil sa merveilleuse sagacité d'observateur. Il y consacre, entre autres, le célèbre chapitre du *Monde : du primat de la volonté dans la conscience de nous-mêmes,* chapitre fort étendu, où l'on ne se lasse point d'admirer la pénétration du psychologue et la verve de l'écrivain[1]. Pareilles analyses ne se résument point, car elles ne comportent pas de moments successifs; ce sont plutôt de pénétrantes mais rapides intuitions, condensées parfois en une brève formule, ou simplement traduites en images : volonté et connaissance sont l'une à l'autre ce qu'est le corps lumineux au corps réfléchissant, ce qu'est la corde vibrante à la table d'harmonie; — l'entendement cherche et délibère; mais la volonté n'attend pas; elle crie : « à mon tour, maintenant! » — l'entendement joue la musique, la volonté danse en mesure, etc.

Retenons seulement de ces analyses quelques observations typiques. L'entendement se fatigue; la volonté est infatigable. Des nourrissons, qui montrent à peine une lueur d'intelligence, débordent déjà de volonté; ils veulent pour

1. *Supplém.*, ch. XIX, W., II, p. 232-286.

vouloir, tempêtent, crient sans savoir pourquoi. C'est que l'intelligence se développe tardivement avec le cerveau. De même, elle s'éteint la première, tandis que le vieillard demeure jusqu'au bout obstiné, autoritaire, capricieux. Chez l'adulte, l'intelligence s'épuise promptement, comme une pile électrique après quelques décharges; il lui faut de longs repos, la trêve du sommeil, durant laquelle la volonté ne cesse de maintenir les organes en mouvement. — L'intellect ne trouble pas l'exercice de la volonté; nos délibérations sont souvent démenties par les décisions spontanées de notre vouloir; au contraire, la volonté trouble ou même suspend l'exercice de l'entendement : frayeur, colère ou passion nous mettent hors d'état de juger. En revanche, c'est la volonté qui soutient l'intelligence et l'aiguillonne. Dans les circonstances difficiles : elle suscite en elle une puissance d'invention imprévue. Elle dispose de la mémoire, éveille les souvenirs, gouverne les associations d'idées.

La psychologie individuelle confirme à son tour la radicale séparation des deux facultés; car, chez un même sujet, elles sont presque toujours disproportionnées, et souvent en raison inverse l'une de l'autre. Bien des hommes de volonté forte sont de pauvres intelligences; aussi la discussion est-elle avec eux stérile et irritante. Il n'est pas rare, même, que des intellectuels, des savants, s'obstinent à défendre une erreur flatteuse pour leur amour-propre ou favorable à leurs intérêts. Inversement, l'habitude de la réflexion stérilise l'action; plus on délibère, moins on ose agir.

Même conclusion se dégage de la psychologie sociale. Ce n'est pas la similitude des idées, c'est la sympathie

des volontés qui associe des hommes. « Le mariage est une union, non des têtes, mais des cœurs ». Un abîme intellectuel pourra séparer un homme de génie d'un imbécile, et cependant une haine ou une sympathie communes les pourront unir étroitement. L'entendement est si peu un élément d'union, que la supériorité de l'intelligence rend difficile à un homme le commerce de ses semblables. L'homme de génie partage « la solitude des rois. » Seule, la supériorité du caractère impose le respect, parce qu'elle révèle une excellence réelle de la personne. « Un beau trait unique du caractère efface de grands défauts de l'intelligence ». On excuse volontiers un imbécile, on ne pardonne pas à la perversion du cœur. Nous-même, quand nous nous jugeons, nous signifions que nous n'avons d'estime réelle que pour notre caractère. Nous avouons une erreur, non une intention mauvaise, et nous cherchons à faire passer les vices de notre cœur pour des défauts de notre esprit.

Ces traits, qu'il serait possible de varier presque à l'infini, suffiront sans doute à préciser le caractère, à la fois très empirique et très systématique, de la psychologie schopenhauérienne. Ce caractère est conforme à ce que l'étude du génie de Schopenhauer nous avait permis de pressentir. D'un bout à l'autre du système, nous avons vu l'hypothèse susciter l'observation intuitive et en recevoir force et lumière. Est-il besoin d'ajouter que cette psychologie, en inaugurant la réaction contre l'intellectualisme classique, ouvre largement la voie à certaines doctrines modernes? Il faut reconnaître en Schopenhauer un devancier du pragmatisme. Née de la volonté qui s'objective médiatement en elle, la représentation reste

tout entière orientée vers l'action, qu'elle tend seulement à rendre plus sûre, plus économique et plus forte. L'intellect est « une volonté de connaître », — de connaître pour mieux vouloir[1]. C'est le chef-d'œuvre de l'aveugle volonté, d'avoir suscité la claire intelligence pour l'assujettir à des fins irrationnelles.

§ 5. — Le conflit universel.

Avec l'homme, nous voici parvenus au sommet de la hiérarchie des êtres. Il est inutile de tenter une nouvelle escalade. Dans sa tendance à l'objectivation, la Volonté ne peut se réaliser en un objet plus parfait qu'en l'individu conscient. En revanche, il est bon de jeter un coup d'œil en arrière, afin de bien reconnaître la perspective des divers plans de réalité que nous venons de traverser.

Une remarque s'impose. Le monde, tel que l'a conçu Schopenhauer, fond en une synthèse originale l'un et le discontinu. Un, le monde l'est doublement; il l'est comme Volonté, dans son essence; il l'est aussi comme représentation du sujet, puisque, pour celui-ci, il ne peut y avoir qu'un temps et qu'un espace. Mais, quand l'entendement cherche à expliquer la représentation par la Volonté, force lui est de reconnaître des étapes dans la genèse de la première par la seconde. Des forces physiques à la vie, de celle-ci à l'irritabilité musculaire, et de celle-ci enfin à la sensibi-

1. *Suppl.*, *ibid.*, p. 303. Schopenhauer a même entrevu le caractère moteur de la connaissance. « La plante, écrit-il, n'a pas d'aperception, parce qu'elle n'a pas de locomotivité » (*Vol.*, W., III, p. 250).

lité représentative et à la pensée, il y a saut brusque et non gradation. Il ne faudrait donc pas voir, dans la genèse successive des forces naturelles, du végétal, de l'animal et de l'homme, un processus évolutif, où chaque terme contiendrait en puissance celui qui doit le suivre. La production de chacun est une création originale, qui se superpose « tout d'un coup » (*mit einem Schlage*)[1] aux précédentes et les absorbe, mais y ajoute un contenu radicalement nouveau. Le supérieur suppose l'inférieur, mais ne s'explique point par lui.

Cette discontinuité des objectivations de la Volonté inspire à Schopenhauer une conception étrange et grandiose, celle d'une lutte gigantesque engagée entre les forces naturelles. Déjà Hegel avait posé, dès l'origine du développement de l'Idée, le conflit de la thèse et de l'antithèse; mais le conflit se résout chez lui en synthèse, en vertu d'une logique immanente. Schelling, à son tour, dans sa célèbre théorie de la « polarité », avait admis qu'aux divers degrés de l'absolu toute force naturelle se décompose en deux activités de sens contraire, attraction et répulsion, force vitale et désassimilation. Dans la troisième période de sa philosophie, il avait élargi cette conception en une théorie générale du mal. Le vouloir inconscient (*Urwill*), disait-il, en engendrant l'intelligence, a introduit la dualité dans l'absolu, et cette division a provoqué, non seulement la séparation des forces naturelles en activités contraires, mais la souffrance, le péché et la mort. Mais, pour Schelling, ce divorce n'est pas définitif; l'esprit, une fois né de la nature, y réintroduit

1. *Monde*, I, § 27, W., I, p. 212.

l'ordre, éclaire la finalité immanente et la transforme en finalité consciente, en un mot, restitue l'identité au sein de l'absolu, mais une identité consciente, pénétrée d'intelligence et d'amour. Autrement grave est le conflit qui, dans la philosophie de Schopenhauer, dresse les unes contre les autres les créations du vouloir-vivre; car le conflit tient à l'essence même de la Volonté, à cette « irrationalité » foncière d'où l'harmonie ne saurait naître. L'intelligence n'étant que la plus tardive des inventions du vouloir-vivre, il ne saurait y avoir de plan préconçu dans la nature ni de collaboration entre les forces qui l'animent. Chaque objectivation du vouloir, chaque Idée a en quelque sorte sa vie propre et « tend à manifester son essence de façon indépendante et complète[1] »; par exemple, la pesanteur et l'aimantation se disputent opiniâtrement un morceau de fer. Ce combat est particulièrement intense entre les forces qui apparaissent à des degrés inégaux de l'objectivation de la Volonté. Car, bien que les forces supérieures soient irréductibles aux inférieures, puisqu'elles y ajoutent un élément qualitatif absolument nouveau, cependant le terme même d' « ajouter » implique que le supérieur emprunte à l'inférieur un élément durable qu'il utilise, élabore et enrichit. C'est ainsi, nous l'avons vu, que la vie « utilise » les processus physico-chimiques, et que ceux-ci supposent à leur base des réactions purement mécaniques. Ainsi, dans une certaine mesure, le supérieur absorbe l'inférieur; et, puisque celui-ci tend à persévérer dans sa forme, l'absorption ne peut se produire sans effort d'une part, sans résistance de

1. *Monde*, *ibid.*, p. 207.

l'autre. Ainsi le conflit doit s'accentuer à mesure que l'on remonte l'échelle des êtres. Aussi bien, n'est-ce pas ce que l'expérience démontre? A la base, les forces naturelles se disputent sourdement la matière, le temps et l'espace, qui sont, — la matière se définissant par la cause, — les formes les plus générales, les plus inertes de l'objectivation. Plus haut, c'est la lutte proprement dite qui commence, la dévoration de l'inférieur par le supérieur, car la matière nourrit la plante, et la plante l'animal, aliment de l'homme; enfin, au plus haut degré, la bataille s'élève à un si furieux paroxysme que l'homme, non content de dévorer bêtes et plantes, extermine son semblable; bien plus, dans son ardeur à désirer la vie, il arrive à ce point de folie de se tuer lui-même[1]. D'ailleurs, les formes inférieures du vouloir se défendent à leur façon et, parfois, prennent leur revanche; c'est ainsi que le bras tendu par l'effort musculaire finit par céder à l'action de la plus basse des forces, la pesanteur; le sommeil triomphe de l'activité la plus haute, celle du cerveau; la mort triomphe de la vie; la décomposition, de l'organisme. Ainsi, à tous les paliers où s'étagent les êtres, se révèle également « le divorce essentiel de la Volonté avec elle-même[2] »; « le vouloir-vivre ne cesse de se dévorer lui-même » comme le serpent de la fable : *Serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*[3].

On pressent l'appoint que pareille doctrine ne tardera pas à fournir au pessimisme de Schopenhauer. Par cela même qu'il est le dernier venu et le plus parfait des vi-

1. *Monde*, I, § 69, W., I, p. 511.
2. *Ibid.*, § 27, p. 207.
3. *Ibid.*, p. 206-208.

vants, l'homme est en lutte avec la nature, dont il ne peut ni se passer ni se rendre maître; en lutte avec lui-même, puisqu'il tend au repos et ne sait s'y tenir et retrouve, au fond même de la volupté, l'aiguillon avivé du désir. L'esthétique même tirera parti de ce thème romantique, qui prête à l'existence un intérêt si tragique; et nous verrons bientôt que Schopenhauer assigne à la tragédie comme son propre objet de mettre en scène le conflit de la volonté avec elle-même.

§ 6. — La Finalité.

A y regarder de près, même, on s'aperçoit que l'esthétique de Schopenhauer doit à sa théorie du conflit beaucoup plus qu'on n'était en droit de s'y attendre. Il semblerait, en effet, que le tragique de l'existence dût se borner au choc effroyable des forces cosmiques et que, du heurt des créations d'une Volonté aveugle, indifférente à ses œuvres, rien ne pût sortir qui revêtît l'ombre même de la beauté. Or il n'en est rien et, par un retour imprévu, l'ordre et l'harmonie rentrent dans le monde, au moment même où semblaient y triompher la discontinuité et la contingence. En effet, nous venons de voir que les objectivations successives de la Volonté, en asservissant de haute lutte les forces inférieures, ne les détruisent pas, mais, bien au contraire, les emploient, les adoptent en quelque sorte et les élèvent à un degré supérieur d'existence. Sans doute, il demeure toujours, entre les formes échelonnées, des différences qualitatives irréductibles, et l'on ne pourra à aucun titre expliquer le supérieur par l'inférieur, la vie par l'inorgani-

que. Mais, en transformant, pour les élever à elles, les formes inférieures auxquelles elles s'ajoutent, les Idées supérieures conservent avec les premières une « analogie » qui suffit à établir, aux yeux de l'entendement, une continuité intelligible entre les êtres. C'est ainsi que la solidification des os dans l'organisme est l'analogue de la cristallisation dans le minéral, que les combinaisons des sucs organiques sont les analogues des réactions chimiques. Dès lors, la nature se révèle à nous sous un aspect imprévu; le supérieur déborde l'inférieur, mais le continue pour le promouvoir à une plus haute puissance. Le conflit des forces n'est plus une lutte chaotique, mais une mêlée féconde, « d'où sort le phénomène d'une Idée supérieure, qui l'emporte sur les Idées antérieures et moins parfaites, mais en laissant subsister leur essence à un rang subordonné[1] ». La Nature ressemble ainsi à ces grands empires militaires, qui sont nés de la guerre, ont grandi par la conquête et l'oppression, mais qui réalisent une civilisation supérieure dont les vaincus eux-même éprouvent le bienfait.

Faut-il donc bénir la lutte universelle et, comme l'avait fait Kant avant Hegel, y reconnaître comme l'instrument cruel, mais bienfaisant, d'une sorte de finalité? Il faut bien s'y résoudre, si imprévue que soit cette conclusion d'une philosophie de l'irrationnel. Schopenhauer n'attribue-t-il pas expressément à la Volonté « une tendance (*Streben*) vers une objectivation toujours plus haute[2] »? Aussi bien a-t-il senti les difficultés qu'entraînent ces discordances et esquissé une théorie de la finalité. Reprenant à son compte la distinction classique de la finalité interne

1. *Monde, ibid.*, p. 205.
2. *Ibid.*

et externe, il s'efforce de donner à l'une et à l'autre une place dans son système. La première est la convenance réciproque des parties d'un organisme, accord si parfait que le tout semble être la fin des organes. Schopenhauer explique cette harmonie par l'identité foncière de la Volonté qui, à travers la variété de ses manifestations, subsiste dans l'unité absolue de son essence et qui, bien plus, nous le savons, est présente tout entière dans chacune de ses manifestations. Ce que nous appelons finalité n'est donc pas un ordre voulu entre les organes par un démiurge intelligent, mais la solidarité que l'entendement attribue à ces organes en raison de l'unité essentielle du vouloir-vivre dont ils sont également les outils; elle est, pourrait-on dire, le « phénomème » de cette unité, et n'a, partant, qu'une valeur empirique. C'est un point de vue de l'expérience, et non un caractère de la Volonté en soi[1].

De façon analogue s'explique aussi la finalité externe. Celle-ci est l'ordre apparent de la nature, l'adaptation des êtres au milieu, grâce à laquelle, entre autres, se conservent les espèces vivantes. Ici, encore, l'unité de la Volonté assure une certaine continuité entre les degrés divers de son objectivation; c'est grâce à elle que le vivant, en s'intégrant des formes analogues à celles des êtres inférieurs, peut être considéré comme le terme supérieur vers lequel évoluent le minéral et le végétal. Aussi bien, l'ordre de succession des règnes naturels dans le temps ne concerne-t-il pas l'essence, mais le phénomène, de sorte qu'on peut, au point de vue métaphysique, intervertir à son gré l'ordre des termes et considérer le sol comme adapté à la

1. *Monde*, *ibid.*, p. 217-221.

nourriture de l'animal, ou l'animal comme adapté aux ressources du sol[1]. En d'autres termes, le mécanisme, n'exprimant que l'aspect phénoménal des relations causales, peut être à volonté retourné en finalisme. Au delà, en dehors du temps, persiste une Volonté homogène, tout entière présente dans ses créations et leur imprimant, comme un cachet de provenance commune, une si uniforme tendance vers le plus être que, de leur conflit même, la vie et la pensée surgissent comme des fins obscurément poursuivies. Schopenhauer a été jusqu'à écrire : « Toutes les parties de la nature s'entr'aident[2] ». Une fois de plus, sa métaphysique rejoint celle d'Aristote. Sans doute, ce n'est là encore qu'un point de vue de l'entendement, une interprétation symbolique de l'activité volontaire, qui demeure, dans son essence, absurdité pure. Mais il est visible que le symbole finit par l'emporter en importance sur les conclusions logiques de la théorie du vouloir.

§ 7. — Les fissures du système.

Nous ne tenterons pas de nier la faiblesse ni l'inconsistance d'une doctrine où la lutte des forces naturelles se transforme en collaboration inopinée. Cependant, à y regarder de plus près, on se rend compte que l'incohérence existe moins entre les prémisses du système et les conclusions que dans les prémisses mêmes. En un sens, le finalisme était en germe au sein même de la théorie de la Volonté. Schopenhauer a maintes fois écrit que le miracle

1. *Monde, ibid.*, p. 221 sq. Cf. *Vol.*, W., III, p. 239 sq.
2. *Ibid.*, p. 224.

par excellence était que la Volonté se fût objectivée sous forme de représentation. Mais il est un miracle plus grand encore, qu'il n'a pas discerné : c'est que la Volonté, indéterminée et solitaire, ait voulu quelque chose en général, et qu'ayant, avant toute représentation, par un accident inexplicable, voulu la vie, elle l'ait voulue plus encore, s'y soit attachée, entêtée et qu'elle ait redoublé d'efforts pour la multiplier, comme si elle l'avait jugée bonne. Que signifie cette échelle d'objectivations « plus précises », « plus complètes »? Pourquoi la Volonté se donne-t-elle cette fin de créer forces sur forces, de greffer la vie sur la matière, l'individu sur l'espèce? En réalité, c'est là que gît la contradiction, la finalité implicite, qu'il fallait bien, au terme du système, expliciter tant bien que mal.

Peut-être même la théorie de la Volonté contient-elle un autre germe caché; peut-être ce monisme strict enveloppe-t-il un dualisme inavoué, défaut qu'il partagerait avec plus d'une philosophie moniste. Si, en effet, la Volonté, non contente de sortir de son vierge repos, se multiplie en créations dont le sens est nettement défini, ne serait-ce pas qu'elle a rencontré, comme le démiurge de Platon, quelque matière imparfaite et résistante, à laquelle elle se plaît à donner, sous l'espèce de la vie, sa propre forme? On s'expliquerait ainsi ces conflits dans lesquels, pour reprendre les termes mêmes de l'auteur, les forces naturelles « se disputent la matière donnée »; et l'on s'expliquerait aussi que la genèse du monde semble se dessiner selon un plan intelligent. Car, si la Volonté trouve hors d'elle une matière à la fois plastique et résistante, on comprend que ses créations ne soient pas parfaites dès la première ébauche et qu'elle ne puisse pousser plus loin sa propre réali-

sation qu'en utilisant ses premiers essais, tout imparfaits qu'ils soient, et en leur imprimant avec plus de succès son propre caractère. Ainsi chaque esquisse supposerait la précédente et y ajouterait des traits nouveaux. De la sorte, la finalité ne serait plus le phénomène de l'Unité de la Volonté, mais le vestige tracé dans la nature par les conquêtes graduelles de la Volonté sur la matière. En tout cas, si la finalité ainsi interprétée réussit à trouver place dans le système, mieux eût valu lui reconnaître son rôle dès le début du drame cosmique que de l'introduire sur la scène, au dernier moment, par une porte dérobée.

En revanche, nous serions disposé à attacher moins d'importance à une difficulté dont la plupart des critiques se sont émus. De Hartmann[1], Kuno Fischer[2], Rudolf Lehmann[3], Volkelt[4] en Allemagne, M. Ribot[5] en France, s'accordent à reconnaître une contradiction entre l'idéalisme si hautement affiché par Schopenhauer et le matérialisme latent de sa théorie de l'entendement. Si, en effet, le cerveau, comme tout l'organisme, n'est qu'un fragment de la représentation, comment oser affirmer ensuite que « tout le monde des objets si illimité dans l'espace, si infini dans le temps, si insondable dans sa perfection, n'est proprement qu'un mouvement, une affection de la masse cérébrale », et qu'ainsi, nouvel Atlas, le cerveau est le « support du monde[6] »? Ce qui semble compliquer la difficulté, c'est l'insouciance déconcertante avec laquelle, dans les mêmes

1. *Gesamm. Schriften u. Aufsätze,* Berl., 1876, p. 639 sq.
2. *Schop.*, p. 507-510.
3. *Schop.*, p. 193 sq.
4. *Op. cit.*, p. 200 sq.
5. *Philos. de Schop.*, Par., 1874, p. 159.
6. *Monde*, Supplém., ch. XXII, W., II, p. 319.

pages, et jusque dans les mêmes phrases, Schopenhauer associe l'expression de l'idéalisme le plus radical au langage du plus grossier matérialisme. Il nous semble cependant que cette désinvolture même aurait dû mettre les exégètes en garde contre une critique trop précipitée. Si le langage de Schopenhauer est à ce point négligent, c'est, sans doute, que l'auteur sent sa position assez forte pour le dispenser des précautions verbales. Il n'ignore nullement l'apparente contradiction de sa thèse; il fait front aux attaques qu'il pressent, qu'il provoque lui-même, et ramène l'adversaire au point de vue d'où la contradiction se résout d'elle-même. Ce point de vue est celui-là même auquel il faut toujours revenir pour comprendre le système, à savoir la distinction du subjectif et de l'objectif. Appliquons cette distinction au problème des rapports du cerveau et de la pensée : en tant qu'objet, je ne connais pas directement mon propre cerveau[1]; mais je connais celui d'autrui et des animaux, et j'y trouve un objet comme les autres, soumis aux lois communes de la représentation. J'apprends, par expérience, que cet objet exerce, dans chaque animal, la fonction spéciale et exclusive de connaître, que la représentation tout entière est, pour tout être conscient, le phénomène propre de son cerveau, et j'ai le droit d'affirmer que mon cerveau, que je connais indirectement et par analogie, est aussi le support de toute ma représentation. C'est là le point de vue de l'objet, qui est aussi celui de la science. Tout autre est le point de vue subjectif. A ce point de vue, je me connais simplement comme sujet connaissant; ce que j'appelle objet, n'a

1. *Monde*, Suppl., ch. xx, p. 303.

de sens que par rapport à ce sujet et j'ai le droit de dire, à ce point de vue, qui est celui de la critique, que le monde est ma représentation, sans excepter le fragment de représentation que j'appelle mon cerveau. Il n'y a nulle contradiction à juxtaposer cette thèse physique : « le cerveau est la condition physiologique du phénomène intellectuel, » à cette thèse métaphysique : « le cerveau, comme toute matière, n'est rien de plus que la représentation du sujet[1] ». On peut ajouter même que la conception originale de la matière, dans la philosophie de Schopenhauer, diminue pour lui les difficultés auxquelles se heurtent aussi bien le dualisme cartésien que le matérialisme. La matière, comme la substance, n'est chez lui rien de plus que la causalité. En affirmant que la connaissance est « le produit du physique », il n'affirme rien de plus qu'une relation de causalité constante entre deux groupes de phénomènes objectifs; c'est là une thèse purement empirique, sans prétention métaphysique et que la science admet. Quant au point de vue métaphysique, cerveau et connaissance sont également des objectivations de la Volonté; il n'y a plus à chercher entre eux de différences d'essence ni de relation de causalité. Un seul problème demeure : c'est que le sujet voulant soit en même temps sujet de la connaissance. Mais c'est là, Schopenhauer l'a déclaré vingt fois lui-même, le miracle κατ' ἐξοχήν, l'hypothèse que rien n'explique parce qu'elle explique tout.

1. Sur cette question, voir notamment, *ibid.*, p. 302-4; ch. XXII, p. 318-320; *Vol.*, W., III, p. 220 et 272.

CHAPITRE IX

LE PESSIMISME

§ 1. — Caractères généraux du pessimisme schopenhauérien.

Quand on étudie le pessimisme de Schopenhauer, on ne peut manquer d'être frappé de la disproportion des arguments sur lesquels il se fonde. Autant la preuve empirique abonde, multipliant à l'infini les variations sur le « mal de vivre », autant la preuve théorique est sommaire et sobrement employée. A première vue, cette remarque ne laisse pas d'étonner. Il semblait que le système tout entier fût orienté vers des conclusions pessimistes. Le premier livre du *Monde* s'achève sur l'affirmation mélancolique que vie et bonheur sont termes contradictoires[1]; chacune des thèses capitales du système, illusionnisme de la perception, absurdité foncière de la volonté, fait pressentir la condamnation de la vie. Et cependant, pour dresser son réquisitoire, Schopenhauer n'a pas tiré de ces formidables présomptions tout le parti qu'on en attendait.

A la réflexion, toutefois, l'étonnement s'atténue. Nous savons déjà quelle indifférence témoigne Schopenhauer à

1. *Monde*, I, § 16, W., I, p. 140.

l'égard des « longues chaînes de raisons[1] », toutes les fois que l'intuition et l'expérience lui semblent dispenser l'évidence, et nous savons aussi que son expérience de la vie a été amère; non que celle-ci l'ait traité en marâtre, mais parce qu'il avait des choses une perception naturellement douloureuse, extraordinairement clairvoyante et sans cesse contrôlée par la peur d'être dupe. Schopenhauer était trop bien servi par ses dons d'observateur et d'analyste pour ne pas demander au spectacle de la tragi-comédie humaine la confirmation habituelle de son pessimisme. Une fois de plus, le psychologue a fait tort au philosophe.

Mais il y a plus, et des raisons plus profondes expliquent la légèreté de l'armature théorique de ce pessimisme. Il est à noter, tout d'abord, que les sources historiques n'en sont pas proprement philosophiques. Aucun des véritables inspirateurs de cette philosophie, ni Platon, ni Kant ne sont des pessimistes; Platon est même, avant les Stoïciens, le fondateur de l'optimisme classique, et Kant, — dont Schopenhauer ne paraît pas avoir soupçonné la théorie du mal radical, qui eût apporté à ses théories un si puissant appoint, — admet tout au moins l'absolue valeur des impératifs de la conscience et la réalité du progrès humain. Ce ne sont pas les philosophes, c'est la méditation sur l'ascétisme religieux, c'est la lecture des poètes ou des moralistes, c'est la fréquentation des cénacles romantiques qui ont haussé la mélancolie de Schopenhauer au niveau d'une théorie de l'universelle douleur. Le bouddhisme même lui a paru bien moins une philosophie qu'une pathétique lamentation sur le néant de la vie.

1. Descartes, *Méthode*, II.

Aussi bien, en disant que la logique du système semble conduire au pessimisme, n'est-on pas dupe de l'accent désespéré qui donne à certaines pages un si tragique intérêt? Est-il évident *a priori* qu'un monde né du caprice d'une Volonté aveugle sera douloureux? Cela même est-il probable? Oui, si l'on se représente d'avance, en quelque sorte, comme prédestinés, les damnés qui gémiront dans cet enfer; — non, si, prenant l'hypothèse dans toute sa rigueur, on songe que la nature des vivants qui peupleront l'univers est encore indéterminée. Après tout, la réussite du monde est d'une probabilité égale à son échec, puisqu'on ne doit supposer, dans la Volonté pure, aucune inclination à réaliser le mal plutôt que le bien; bien et mal, en effet, ne se différencieront qu'à l'apparition de la conscience, au terme dernier du développement du vouloir. Si donc il y a un mal radical, ce n'est pas que le monde soit, c'est tout au plus qu'il soit devenu conscient. Et encore cette conscience ne sera-t-elle pas nécessairement douloureuse; il est possible qu'elle s'adapte à ce monde dont elle est née et où elle reconnaît sa propre essence. Dans une métaphysique de la Volonté irrationnelle, le mal, comme le bien, ne peut être qu'un accident.

Ces raisons expliquent pourquoi Schopenhauer insiste si peu sur le fondement théorique de son pessimisme et ne se lasse pas, en revanche, d'en multiplier les preuves empiriques; et l'on comprend, du même coup, pourquoi ce pessimisme conserve toute sa force quand on le sépare du système qui l'encadre, et pourquoi, aujourd'hui encore, il émeut tant d'âmes qui ne sont rien moins que férues de métaphysique, mais qui ont entendu, elles aussi, la plainte de la vie.

§ 2. — La vanité de l'être.

Ne laissons pas, cependant, de relever les transitions qui rattachent la métaphysique de la Volonté à ses corollaires pessimistes.

« Le monde est ma représentation » et cela même, pense Schopenhauer, est un mal. Car nous sommes affamés de réalité, tourmentés de l'horreur du néant; et cette réalité nous fuit, ce néant nous engloutit. La vie est « le rêve d'une ombre », a dit le poète grec, c'est là aussi le fond de la mélancolie bouddhique. Le voile de Maïa est à jamais tendu entre nous et le réel. Rien de ce que nous aimons, désirons ou voulons n'est plus qu'une image sans consistance, une hallucination de notre cerveau.

Il y a plus : ce rêve dont nous sommes hantés n'est pas même un rêve durable, mais l'écoulement sans fin, le fleuve mouvant sur lequel déjà Héraclite a pleuré. Nous aimons la vie, et pourtant nous mourons, non pas une fois, mais à toute seconde de notre existence : « La vie de notre corps n'est qu'une agonie sans cesse retardée, une mort toujours reculée... Chaque gorgée d'air que nous respirons écarte cette mort toujours prête à entrer, et qu'il nous faut combattre seconde par seconde, puis, à plus longs intervalles, toutes les fois que nous prenons nourriture, sommeil ou chaleur. Mais enfin, il faudra qu'elle l'emporte; car nous lui sommes voués par notre naissance même, et elle se borne à jouer avec sa proie avant de la dévorer. Et nous, cependant, nous entourons notre vie d'attentions et de soins aussi longtemps qu'elle peut durer :

ainsi, quand on souffle une bulle de savon, on la prolonge, on la grossit tant qu'on peut; et cependant, l'on sait bien qu'elle crèvera [1]! » Veut-on, pour le même thème, une autre variation non moins énergique : « Un individu, un visage humain, une vie humaine, tout cela n'est rien de plus que le rêve rapide de l'esprit infini de la nature, de l'opiniâtre vouloir-vivre, une image passagère que cet esprit dessine en se jouant sur sa toile infinie, l'espace et le temps, qu'il laisse subsister durant un moment infiniment court de cette immensité, et qu'il éteint pour faire place à d'autres. Et cependant, et là est bien l'énigme de la vie, chacune de ces images d'un moment, chacune de ces fades pochades, possédées de toute la fureur du vouloir-vivre, ne subsistent qu'au prix de longues et amères souffrances, pour finir d'une mort longtemps redoutée et toujours inévitable. Et c'est pourquoi la vue d'un cadavre nous rend si soudainement sérieux [2]. »

D'où vient donc, entre tant de motifs de mélancolie, qu'aucun n'éveille au cœur de l'homme un plus douloureux écho que la perpétuelle mobilité des choses? C'est qu'il entre dans la pensée même du temps quelque chose de tragique. Comme le Kronos des mythes grecs, le temps dévore les enfants nés de son sein. Ce qu'il y a de réel en lui, c'est un présent infiniment court entre deux néants, un passage instantané de rien à rien. « L'existence dans le temps est déjà un non-être [3]. » A quoi, d'ailleurs, se réduit cette existence? Le temps n'a pas même les dimensions multiples qui donnent au phénomène étalé

1. *Monde*, I, § 57, p. 404. Cf. les §§ 57-59 en entier.
2. *Ibid.*, § 58, p. 416-17.
3. *Ibid.*, § 33, p. 242.

dans l'espace une sorte de solidité apparente; c'est une ligne sans épaisseur, le long de laquelle glisse un point. Toute notre existence se résume en ce point, « existence sans largeur ni profondeur », de toute part limitée par le néant[1]. Or cette nature du temps est l'indice d'une impuissance radicale de la représentation à contenir l'être; car le temps, nous le savons, est la première forme sensible sous laquelle s'objective la Volonté; il est le « type original » des autres formes de la perception; comment donc n'en pas conclure que la Volonté, dès ses premières démarches, n'a pu engendrer qu'un être contradictoire, une dérision d'être[2]? Et, là où l'être s'évanouit, quelle place reste-t-il pour le bonheur, si toute joie éprouvée n'est déjà plus qu'un souvenir, s'il est interdit à l'homme d'arrêter la volupté qui passe pour en contempler, ne fût-ce qu'un instant, les traits au repos? « Emporté sans trêve dans un tourbillon mobile, tout être se presse, vole et ne se tient droit sur la corde qu'à force d'avancer et de se mouvoir[3]. »

§ 3. — L'inanité de la vie et de l'amour.

Encore l'homme se consolerait-il de se consumer en efforts, si ceux-ci tendaient à une fin qui valût d'être recherchée. Or ce n'est pas assez de dire que la fin est ardue, car l'homme est beau joueur et le droit d'espérer le relèverait des pires défaites; — pas assez même de déclarer le but inaccessible, car il serait beau encore de s'en rap-

1. *Nouv. paralip.*, § 310, N., IV.
2. *Monde*, loc. cit., p. 243.
3. *Parerga.*, II, ch. XI, § 144, W., V, p. 295. Cf. *ibid.*, §§ 145-147 *bis* et *Supplém.*, ch. XLVI, W., II, p. 675.

procher; mais il faut nier qu'il existe. La vie est sans but, car la Volonté, antérieure à l'entendement, ne peut assigner aucune fin à son aveugle effort. Elle est *zwecklos*, comme il est *grundlos*. L'animal, parce qu'il se représente des objets accessibles, l'homme, parce qu'il pense, se proposeront des fins; mais cette finalité factice n'est qu'un artifice provisoire de l'entendement; elle ne s'encadre dans aucun dessein plus vaste. Ni créateur, ni bonne nature n'ont aménagé un monde où l'activité, l'invention, la vertu aient un sens. Et cependant l'homme conçoit dessein sur dessein; il veut un emploi à ses forces, un but à sa vie tout entière, et c'est bien la pire misère que cette contradiction du vouloir réfléchi et de l'inexistence de la fin. L'homme veut la santé, la puissance, l'amour; mais à quoi bon santé, puissance, amour? Question sans réponse, dénuée de sens. Beaucoup, à vrai dire, ne se la posent même pas, et c'est sans doute ce qui les sauve du désespoir. Mais, pour qui s'est profondément pénétré de cette « vanité des vanités », quelle farce lugubre n'est pas la comédie humaine! « En vérité, on a peine à croire à quel point est vide de sens, insignifiante, pour qui la voit du dehors, combien est sotte et stupide, pour qui la sent du dedans, la vie que coulent la plupart des hommes : des désirs, des souffrances insipides, une marche de somnambule à travers les quatre âges de la vie jusqu'à la mort, en compagnie d'un cortège de pensées triviales. Ils ressemblent à des horloges que l'on remonte et qui marchent sans savoir pourquoi. Chaque fois qu'un homme est engendré et vient au monde, l'horloge de la vie humaine est remontée à nouveau, et la voilà qui reprend sa ritournelle cent fois

répétée, phrase par phrase, mesure par mesure, avec d'insignifiantes variations [1]. » Stérilité, ineptie, banalité, mesquinerie, monotonie de l'existence, tous ces traits, impitoyablement caricaturés par le philosophe, appartiennent bien à la physionomie d'un monde enfanté dans la déraison. Disons mieux : l'absurdité du monde s'aggrave à mesure que la Volonté s'objective en créations plus parfaites; car, à mesure que les forces de la nature se spécifient en formes plus précises, le vouloir-vivre redouble d'obstination à persévérer dans ses manifestations nouvelles, et, lorsque enfin la conscience s'éveille avec l'individualité, on peut dire que la Volonté a réalisé le chef-d'œuvre de l'absurde; car elle a réussi à mettre le merveilleux instrument qu'est l'intelligence au service de fins inintelligibles. L'entendement, dont la forme la plus haute est la motivation, invente des buts pour les gestes particuliers d'une vie dont le total est sans but; vainement il tâche d'ordonner ce désordre, d'assigner une valeur aux fragments d'un monde dénué de prix. Effort contradictoire, dont tout l'effet est d'encombrer la vie humaine de fausses valeurs, opinion publique, réputation, puissance, honneur. Schopenhauer est amené, après Pascal, à poursuivre cette « transvaluation des valeurs », que Nietzsche achèvera plus tard avec une si rude franchise. Sans doute Schopenhauer n'est pas aussi radical que Nietzsche; nous le verrons bientôt reconnaître dans l'ascétisme, non une morale d'esclave, mais le triomphe de la volonté. Mais avec quelle verve n'a-t-il pas bousculé quelques-unes des idoles dont le culte n'est que lâche servitude ! Qu'on relise, par exemple, tout

1. *Monde*, I, § 58, W., I, p. 416.

le chapitre IV du premier volume des *Parerga*[1], et, en particulier, les pages excellentes sur la vanité de l'honneur chevaleresque et l'absurdité du duel.

Cependant, de toutes les fausses valeurs, il n'en est aucune qu'il ait dénoncée avec une ardeur aussi passionnée que l'amour sexuel. Qui n'a lu les trente pages de l'admirable chapitre sur la *Métaphysique de l'Amour*[2]? Le titre seul est déjà un symptôme. En l'amour, Schopenhauer voit plus qu'une force physique ; il y reconnaît l'infatigable ouvrier d'une Volonté transcendante, le pourvoyeur de la vie, l'artisan de la douleur et du crime. Et voilà bien pourquoi il le hait. Sans doute il entre aussi dans cette haine, comme dans la rancune de Lucrèce[3], le farouche ressentiment des troubles et des déceptions de la vingtième année[4]; mais il y a plus : c'est un sentiment plus large, un haut désintéressement, un zèle d'apôtre, analogue à celui du sermonnaire chrétien flagellant la chair, celui-là même qui a dicté le *Vœu* de Sully Prudhomme; c'est la douleur de voir

« des vivants la multitude croître
Sur ce monde mauvais de fléaux infesté[5] ».

Cette compassion assure à Schopenhauer une place originale parmi les moralistes de l'amour. D'autres, tour à tour, ont exalté ou raillé la passion; lui ne la raille ni ne l'exalte : il la plaint, car le mal d'aimer lui paraît infiniment sérieux.

1. *Von Dem, was Einer vorstellt*, W., IV, p. 396 sq.
2. *Supplém.*, ch. XLIV.
3. *De Nat. rer.*, IV, 1019 sq.
4. Comme le notait tout récemment un critique, T. DE WYZEWA, *A propos du cinquantième anniversaire de la mort de Schop.*, *Rev. des Deux-Mondes*, 1910, t. V, p. 944.
5. SULLY PRUDHOMME, *Les Vaines Tendresses*.

« On est tenté de s'écrier : A quoi bon ce bruit? Pourquoi cette agitation, cette fureur, ces angoisses, ces misères? Il ne s'agit après tout que d'une chose : que chaque Hans rencontre sa Grethe[1]. Pourquoi donc pareille bagatelle joue-t-elle un rôle si important? Pourquoi ne cesse-t-elle de troubler et de brouiller la bonne ordonnance de la vie humaine? — Mais l'esprit de vérité révèle bientôt au penseur attentif le mot de l'énigme : non, ce n'est pas d'une bagatelle qu'il s'agit ici; c'est, bien au contraire, sur l'importance de la chose que se règlent la gravité et l'ardeur avec lesquelles on poursuit l'amour. La fin dernière de toute intrigue d'amour, qu'elle se joue en brodequins ou en cothurnes, est, en réalité, supérieure à toutes les autres fins de la vie humaine et mérite le profond sérieux avec lequel chacun s'y attache. Car il ne s'agit de rien moins que *de mettre sur pied la génération prochaine*[2]. » Qu'on ne s'étonne donc point si poètes, dramaturges, romanciers ont fait de l'amour le thème favori de leurs œuvres; ce n'est point là frivolité, mais sentiment profond de cette vérité métaphysique, que la grande affaire de la vie, c'est l'amour. C'est grande misère seulement que cette grande affaire ne soit point *notre* affaire. *Sic vos non vobis!* Serviteurs de l'espèce, c'est pour elle que nous aimons, jouissons, souffrons toutes les tortures de l'attente et de la jalousie. Et, pour arriver à ses fins, de quelles séductions ne nous dupe pas cet habile entremetteur qu'est le « génie de l'espèce »! C'est lui qui nous représente comme infiniment désirable

1. Schopenhauer ajoute ici en note : « Je n'ai pas cru devoir préciser davantage; libre au lecteur d'interpréter cette phrase en langue d'Aristophane. » Sully Prudhomme dira de même : « Et nous nous approchons, voilà l'essentiel » (*La Justice*, IIIe veille).

2. *Supplém.*, *ibid.*, W., II, p. 627.

une volupté que nous trouvons, en fait, toujours inférieure à notre espoir, quand nous ne trouvons pas au fond de la coupe l'*amari aliquid,* l'amer dégoût qui en corrompt les derniers moments et en gâte à jamais le souvenir. Leçon vaine, d'ailleurs; car le démon de l'espèce nous fait ressentir déjà, dans la déception, la fraîcheur d'un espoir nouveau. Ainsi nous allons, d'amour en amour, jamais satisfaits et pourtant jamais las, inquiets, mécontents de nous-mêmes et d'autrui, nous torturant et torturant ceux que nous aimons, tandis que le génie de l'espèce, dans sa « sublime impassibilité », poursuit son œuvre de vie, inutile et absurde[1].

§ 4. — Nature négative du plaisir. — L'ennui.

Cette absurdité, d'ailleurs, l'homme la retrouve au sein même de sa propre nature; il est ainsi fait qu'il souffrirait jusque dans un monde parfait, car le plaisir vient de la souffrance et y retourne. Il faut insister sur cette conception psychologique, à laquelle Schopenhauer attache le plus grand prix. Elle est d'ailleurs en cohésion parfaite avec sa métaphysique. Parce qu'elle procède du vouloir-vivre, — et d'un vouloir-vivre dénué de finalité, — toute vie est tendance, recherche d'un état à venir, par suite, besoin, privation, souffrance. Le plaisir qui apaise ce besoin n'est donc que la cessation de cette souffrance. D'autre part, à peine est-il atteint, qu'il subit déjà l'inexorable loi du temps. Presque tout plaisir est bref, aucun n'est vraiment

1. *Suppl.*, *ibid.*, p. 646. Cf. tout le chap. XLIV, et les chap. XLII et XLV; et *Parerga*, II, § 166-172, W., V, p. 330 sq.

durable ; car le rythme de la vie renouvelle le besoin à peine satisfait[1]. A peine se repose-t-il de digérer que la faim tenaille l'estomac ; la hâte d'agir nous stimule dès que le sommeil a détendu nos muscles ; à plus longs intervalles, infatigable amour ravive son aiguillon. Ainsi le plaisir n'est qu'une trêve entre deux douleurs. Quelques plaisirs, il est vrai, semblent faire exception ; il y a des biens qu'on se lasse de désirer. Mais cette lassitude même est un autre fléau pire que l'autre, car, bien loin d'être un repos, elle n'est bientôt que l'impatience d'un désir nouveau ; l'odieuse satiété guette le satisfait, et c'est l'incurable misère du cœur humain, qu'assoiffé de repos, il ne puisse s'y tenir. Car, si le désir est douleur, pire douleur est encore l'absence même de désir. Schopenhauer a écrit sur l'ennui des pages dont aucun moraliste n'a égalé la profondeur. Il y dénonce une forme de souffrance autrement grave que le vague désemparement des oisifs, des blasés ou des sots. « Ce n'est rien moins qu'un mal négligeable ; à la longue, il imprime au visage une véritable expression de désespoir. » Car il nous suit comme notre ombre ; nous le trouvons, installé comme un ver, au cœur de la volupté. Il rôde à la porte de nos fêtes, ternit de sa cendre l'éclat de nos joies finissantes, accable, enfin, quiconque a cru se dérober à la loi d'éternel désir. Aussi convient-il de reconnaître en lui l'un des plus puissants ressorts de l'activité humaine. C'est pour le fuir que l'homme joue, brigue la puissance, va à la chasse ou fait la guerre. « Il est la source de la sociabilité. Bien plus, on le traite partout comme une calamité publique ; car on crée, par prudence politique, des institutions officielles

1. *Monde*, I, § 56, W., I, p. 401-2.

pour le prévenir, parce que ce mal, comme son extrême contraire, la famine, peut pousser les hommes aux pires excès : *panem et circenses,* voilà ce qu'il faut au peuple[1]. » Est-ce donc, comme l'a cru Pascal, que l'homme ait besoin de « divertissement », pour écarter le souci importun de sa destinée? C'est pis encore, car le souci d'une destinée à remplir donnerait à la vie une raison d'être et un intérêt passionnant; or, tout au contraire, c'est parce qu'il n'est destiné à rien et que, cependant, il ne peut renoncer à agir, que l'homme s'ennuie; c'est parce qu'il est condamné à vouloir sans trêve des fins indignes d'être voulues.

Ainsi toute la vie humaine oscille entre la torture du besoin et celle, pire encore, de la satiété. Mais il y a plus encore, et Schopenhauer refuse de tenir pour un bien positif le court répit que nous laisse la douleur. Seule la douleur est positive, car elle est, dans la conscience, la réaction immédiate de la volonté quand celle-ci se heurte à quelque entrave. Or nous savons déjà que, dans son aveugle effort pour se réaliser en objets, la Volonté est en lutte constante contre elle-même; les forces naturelles se croisent, se heurtent, se détruisent, et l'homme, en qui se pressent toutes les forces de la nature, puisqu'il est à la fois matière, plante et animal, l'homme est le théâtre élu où se livrent les plus furieux combats, « un agrégat de mille besoins » et, par suite, la victime de mille tourments; car, chez un sujet conscient, chacun de ces heurts se traduit en souffrance[2]. Donc la douleur est plus qu'un accident, c'est l'essence même de la vie : *der dem Leben wesentliche Schmerz*[3];

1. *Monde,* I, § 57, p. 406. Cf. *Parerga,* p. 376 sq. et *Nachl., Neue Parerga,* N., IV, p. 331 sq.
2. *Monde, ibid.,* p. 405.
3. *Ibid.,* p. 408. Cf. p. 412. Cf. § 58, p. 413 sq.

l'accident, c'est le plaisir, car il n'est senti qu'à titre d'état second, comme la suspension provisoire du besoin. Et nous le sentons bien, car, au milieu de la joie la plus vive, la moindre douleur, la piqûre d'une épine, suffit, en dissipant cette joie, à nous rappeler à la réalité, c'est-à-dire au sérieux de la souffrance. « Nous sentons la douleur, non l'absence de douleur; nous sentons le souci, non l'absence de souci; la crainte, non la sécurité... Nous remarquons douloureusement, dès qu'ils nous manquent, l'absence des plaisirs et des joies; au contraire, la disparition de la douleur, même quand elle suit une longue épreuve, n'est pas immédiatement sentie. C'est pourquoi nous n'éprouvons pas en eux-mêmes, tant que nous les possédons, les trois plus grands biens de la vie, santé, jeunesse et liberté; il faut les perdre pour en sentir la valeur, car ils ne sont que des négations[1]. » C'est pourquoi encore nul plaisir ne peut durer; l'accoutumance nous y rend insensibles, parce qu'il n'est dans la vie qu'un accessoire; la douleur, au contraire, se rappelle impérieusement à nous dès que nous tentons de nous en distraire; et l'on s'accoutume si peu à souffrir, que l'excès des maux exaspère notre sensibilité et nous rend irritables au plus léger contact[2].

§ 5. — Le bilan de la vie humaine. — Les femmes. Le progrès.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'armature théorique du pessimisme de Schopenhauer. Peut-être l'avons-nous

1. *Monde*, Supplém., ch. XLVI, W., II, p. 676-677.
2. *Ibid.*, p. 677.

dessinée un peu plus nettement qu'elle n'apparaît dans le *Monde* et dans les *Parerga,* où elle se dissimule parfois sous l'abondance des arguments d'expérience. Mais elle est partout présente, et c'est elle qui sert de support aux innombrables preuves que l'observation de la vie suggère au philosophe.

Faut-il maintenant résumer ces preuves? Ce serait enlever tout leur prix à des analyses qui valent surtout par la finesse du détail. Aussi bien Schopenhauer lui-même dissuade-t-il de dresser empiriquement le bilan du bien et du mal. « Au fond, dit-il, il est bien superflu de discuter si le bien ou le mal l'emporte dans le monde; car la simple existence du mal suffit à trancher la question... Que des milliers d'hommes aient vécu dans le bonheur et la volupté, cela n'enlèverait rien aux angoisses ni au martyre d'un seul[1]. » Réflexion profonde, qui nous repose des fades théodicées! Il n'est que trop vrai que le scandale n'est pas la surabondance du mal, c'est son existence même, signe indélébile de l'imperfection de l'être. On n'est pas surpris de retrouver chez Schopenhauer cette conception stoïcienne, qu'un mal léger suffit à altérer l'absolue pureté du bien. Et cependant, il pousse dans le plus menu détail ce bilan du mal. Il s'offre à « promener l'optimiste le plus endurci à travers les hôpitaux, les lazarets, les salles d'opérations chirurgicales, les prisons, les chambres de torture, les étables à esclaves, les champs de bataille et les lieux d'exécution », pour lui montrer toute l'horreur « du meilleur des mondes possibles[2] ». Se détourne-t-on de ces spectacles tragiques pour considérer la vie quoti-

1. *Monde,* Suppl., *ibid.*, p. 678.
2. *Monde*, I, § 59, p. 420.

dienne, que voit-on? Chaque jour apporte son travail, son souci; chaque instant, quelque duperie nouvelle; chaque semaine, son désir ou sa crainte; chaque heure, ses déboires[1]. Pénètre-t-on au cœur de l'homme? C'est pour y trouver la contradiction, les luttes de l'intelligence et de la volonté, la bassesse, la vanité, la sottise ou la méchanceté. Entre hommes, c'est la mêlée des appétits, la guerre qui se poursuit jusque sous les dehors hypocrites de la sociabilité, la coalition des médiocres contre toute supériorité réelle, l'isolement, le « martyre » du génie[2].

Il y a une partie de l'humanité pour laquelle Schopenhauer a été particulièrement cruel, ce sont les femmes. Nous savons qu'il avait des raisons très personnelles de leur en vouloir; dès l'enfance, il souffrit de l'égoïsme de sa mère et, plus tard, il semble n'avoir goûté qu'à des amours tourmentés. Sa rancune fut tenace; il est curieux, en effet, de noter que c'est surtout dans les *Parerga*[3], alors qu'il avait rompu depuis longtemps avec sa mère et avec les femmes, qu'il donna libre cours à son humeur misogyne. Au reste, en ce point encore, la satire prend pied sur la métaphysique. La femme semble à Schopenhauer radicalement inférieure à l'homme, « *sexus sequior* », parce qu'elle est accaparée par sa mission physiologique et ne s'élève guère à la vie désintéressée de l'esprit. Tout révèle qu' « elle n'existe que pour la propagation de l'espèce » : sa beauté passagère, simple piège dressé par la nature à l'appétit viril[4], sa force mé-

1. *Monde*, I, § 58, W., I, p. 417.
2. *Monde*, I, § 49, W., I, p. 313-14.
3. II, chap. XXVII, *Ueber die Weiber*.
4. A vrai dire, ce n'est pas même de beauté qu'il faudrait parler. D'après

diocre, inapte aux grands travaux physiques, sa coquetterie, sa jalousie, enfin ses qualités mêmes d'éducatrice, dont la principale est de savoir se faire enfant pour agir sur l'enfant. Il n'est pas sans intérêt de voir Schopenhauer préluder ainsi aux théories de Lombroso sur l'infantilisme de la femme. « Ce sont, toute leur vie, de grands enfants, une sorte d'échelon intermédiaire entre l'enfant et l'homme[1] ». Ainsi l'amour est par excellence la vocation de la femme, « vocation sérieuse », à laquelle elle consacre des soins infinis et, au besoin, une ardeur « impitoyable », car elle sacrifie volontiers à l'espèce l'individu qui entrave sa mission, avec l'obscure conscience de servir les grands desseins de la nature. En un sens donc, elle est plus proche que l'homme de la nature, plus instinctive[2]; et, réciproquement, elle ne sait pas s'affranchir de la servitude de sa mission pour s'oublier dans la contemplation de l'Idée. Aussi les femmes n'ont-elles point de génie, encore que beaucoup d'entre elles aient du talent[3]; pis encore, elles ont l'esprit mesquin, étroit, asservi, au présent, entiché de détails misérables, insensible aux concepts ou aux intérêts généraux; ce sont « des myopes intellectuels ». Et, de cette myopie, leur sensibilité même se ressent : la femme est pitoyable, parce que la vue d'une misère présente l'émeut; mais elle est dénuée du

Schopenhauer, « le sexe de basse stature, aux épaules étroites, aux hanches larges et aux jambes courtes » est manifestement « inesthétique » et inférieur à la beauté virile. « Toute cette beauté n'est que dans l'instinct sexuel » (*Monde,* I, § 369, W., V, p. 654). Un poète français, Haraucourt, dira, en termes presque identiques : « La beauté de la femme est dans les nerfs de l'homme ».

1. *Monde,* I, § 364, p. 649.
2. *Monde,* Supplém., ch. XLIV; W., II, p. 636.
3. *Ibid.,* ch. XXXI, p. 461.

sens de la justice, qui suppose le respect des règles générales, de même qu'elle est insensible au respect du vrai et ment, pour se défendre, aussi naturellement que l'animal se sert de sa griffe ou de sa dent[1].

On peut rattacher encore au pessimisme empirique de Schopenhauer ses virulentes diatribes contre la croyance au progrès. Ces diatribes, qui seraient d'actualité de nos jours où l'optimisme humanitaire, devenu dogme officiel, inspire de si pauvres platitudes aux philosophes de la tribune et de la presse, constituaient, quand elles furent écrites, un acte de courage. C'était au plus beau temps de l'hégélianisme. Les doctrinaires d'université cherchaient à faire rentrer l'histoire dans la philosophie, la concevant comme un développement logique, nécessairement orienté vers le bien, et que le philosophe peut *a priori* « construire organiquement ». Pour Hegel, cette logique de l'histoire se confond avec la réalisation du type humain. Les individus se succèdent, mais l'*Homme* demeure, se dégage, s'épanouit en raison vivante. Or c'est là, aux yeux de Schopenhauer, une audacieuse contre-vérité, que démentent à la fois la théorie et l'histoire même. Théoriquement, d'abord, cette conception méconnaît l'originalité profonde de l'individu. On peut bien dire des espèces

1. *Parerga*, loc. cit., § 366, p. 650-651. Le misogynisme de Schopenhauer, qui ne s'est dessiné que tardivement dans son système, en est certainement l'une des parties les plus médiocres, malgré la verve amusante de certaines boutades. On pourrait y relever plus d'une contradiction. Comment, par exemple, après avoir affirmé que la femme n'est point susceptible de génie, Schopenhauer peut-il déclarer que le génie est de nature féminine, en ce sens que, comme la femme, le génie ne peut rien produire sans recevoir du dehors une excitation féconde (*Parerga*, II, ch. III, § 55, note; W., V, p. 90). Si, d'autre part, l'intellect domine plus chez l'homme que chez la femme, d'où vient que celle-ci transmet à l'enfant l'intellect, tandis que le père lui lègue l'élément de volonté? (*Monde*, Supplém., ch. III, W., II, p. 607-608).

animales qu'elles sont plus réelles que l'individu, et c'est précisément pourquoi « l'histoire naturelle », étant une connaissance générale, est une science véritable. Mais l'individu humain, — nous l'avons vu déjà, — ne se résume pas dans l'espèce ; il est à lui seul son espèce, son « idée » ; il est seul réel ; les « peuples », « l'humanité », ne sont que des « abstractions[1] ». Quel titre aurait donc l' « histoire » humaine à être admise parmi les sciences, si elle n'est rien de plus qu'une chronique, plus ou moins détaillée, d'actes individuels, strictement incomparables entre eux? « La matière de l'histoire, c'est le particulier dans ce qu'il a d'unique et de contingent, c'est ce qui n'est arrivé qu'une fois et disparaît à jamais, ce sont les combinaisons passagères d'un monde humain, aussi mobile que les nuages portés par le vent, et que souvent le hasard le plus insignifiant suffit à bouleverser[2]. » Ainsi l'optimisme hégélien pèche par la base, parce qu'il cherche un sens logique à cela même qui, par nature, défie toute logique. Il n'y a pas de philosophie de l'histoire. Ou plutôt, il n'y en aurait qu'une, qui se confondrait bien, comme l'a voulu Hegel, avec la métaphysique, mais négligerait ce qui se passe dans le temps, — mœurs, coutumes, institutions, — pour ne retenir que ce qu'il y a d'universel, de constant, — l'homme identique à lui-même, objectivation définitive de l'unique Volonté, toujours le même en Orient et en Occident, aux âges les plus reculés comme au temps présent. « Qui a lu Hérodote, en sait assez pour philosopher sur l'histoire ». *Eadem sed aliter*, telle devrait être la devise de l'historien[3].

1. *Monde,* Supplém., ch. XXXVIII. W., II, p. 519.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 521-522.

Si l'histoire, dans ce qu'elle a d'essentiel, se répète et si ce qu'elle a d'individuel échappe à la loi, il est *a priori* évident que l'idée de progrès n'est qu'une chimère d'idéologue, et qu'il est vain de chercher, dans l'espoir d'une humanité meilleure, un succédané consolant aux paradis promis par la foi. Or c'est bien ce que l'expérience confirme cruellement. De quel progrès authentique peut se targuer l'espèce humaine? D'un progrès intellectuel? Mais ne voit-on pas, plus que jamais, la sottise méconnaître, bafouer, persécuter toute vérité nouvelle? Des charlatans exploitent la pure philosophie kantienne et la débitent, fraudée et méconnaissable, sur la foire universitaire. Schopenhauer lui-même, — avec quelle impudeur n'a-t-il pas étalé cet argument! — n'est-il pas maintenu dans l'ombre par la peur jalouse des « professeurs de philosophie[1] »? Parle-t-on de moralité? Comment croîtrait-elle, si le fond même du cœur humain est une volonté sans frein orientée vers une fin sans valeur? L'histoire, d'un bout à l'autre, n'est-elle pas le défilé monotone des mêmes ambitions, des mêmes haines, des mêmes cruautés? Reste le progrès matériel, dont l'optimisme moderne fait si grand tapage. Avec quel esprit Schopenhauer a raillé la béate satisfaction de ces « philistins », dont tout l'idéal se hausse à concevoir « un État confortable, bonne nourrice bien grasse, pourvu d'une constitution régulière, d'une bonne justice, d'une bonne police et d'industries bien outillées[2] ». Contemporain des premières applications de la vapeur et de l'électricité et des révolutions libérales de la première moitié

1. *Monde*, I, § 49, W., I, p. 314. Cf. IIme préf. des *Grundprobl. der Ethik*, 1860, W., III, p. 378-380.

2. *Monde*, Supplém., ch. XXXVIII, W., II, p. 519.

du siècle, il ne se laisse pas aller à l'illusion que « les constitutions et les lois, les machines à vapeur et le télégraphe apportent rien d'essentiellement meilleur au bonheur terrestre[1] ». Quelques mois avant de mourir, dans l'entretien que nous a rapporté Challemel-Lacour, Schopenhauer retrouvait une verve juvénile pour jeter une dernière fois l'anathème à l'optimisme bourgeois. « Le progrès, grondait le terrible vieillard, c'est là votre chimère; il est le rêve du dix-neuvième siècle, comme la résurrection des morts était celui du dixième; chaque âge a le sien. Quand, épuisant vos greniers et ceux du passé, vous aurez porté plus haut encore votre entassement de sciences et de richesses, l'homme, en se mesurant à un pareil amas, en sera-t-il moins petit? Misérables parvenus, enrichis de ce que vous n'avez pas gagné, orgueilleux de ce qui ne vous appartient pas, mendiants insolents qui glanez le champ des premiers inventeurs et qui pillez leurs ruines, comparez, si vous l'osez, l'algèbre avec le langage, l'imprimerie avec l'écriture, votre science avec les plus simples calculs de ceux qui les premiers regardèrent le ciel, vos *steamers* avec la première barque à laquelle un audacieux mit une voile et un gouvernail... Pourquoi donc êtes-vous si arrogants? Je vois grandir la pyramide que vous n'avez pas commencée et que vous n'achèverez pas : mais le dernier ouvrier qui s'assoira fièrement sur le faîte sera-t-il plus grand que celui qui en a posé le premier bloc?... Ces histoires sont comme les drames de Gozzi : les motifs, les incidents changent dans chaque pièce et ne se reproduisent jamais, il est vrai; mais l'esprit de ces inci-

1. *Monde,* Suppl., *ibid.*, p. 520.

dents est invariable, la catastrophe prévue, les personnages toujours les mêmes. Voici, en dépit de toutes les expériences et de toutes les corrections, Pantalon toujours aussi lourd et aussi avare, Tartaglia toujours aussi fripon, Brighella toujours aussi lâche, Colombine toujours aussi perfide et aussi coquette[1]. »

On ne peut manquer d'être frappé du fanatisme sombre qui prête à ces paroles un si âpre accent. Challemel-Lacour n'en oublia jamais la glaciale impression. A la réflexion, cependant, c'est cet accent même qui jette la suspicion sur la théorie. Ce réquisitoire est trop passionné pour être juste. Si la misanthropie de Schopenhauer avive son observation, elle rétrécit le champ de sa vision.

Il n'entre pas, d'ailleurs, dans le cadre de ce livre d'entreprendre la critique du pessimisme schopenhauérien. Il nous sera cependant permis d'observer que ce pessimisme subit, de la part même de son défenseur, de sensibles atténuations. C'est ainsi que Schopenhauer ne conteste pas sérieusement le progrès intellectuel[2]; il sait que le savoir s'ajoute au savoir, que certaines vérités triomphent à la longue, et que le génie finit toujours par s'imposer. Lui-même, si aigri contre l'injustice de ses contemporains, a toujours escompté que son heure viendrait et que la postérité le vengerait des mépris du passé. D'autre part, sa théorie du plaisir négatif est en contradiction formelle avec son esthétique. Nous verrons bientôt qu'il a célébré en termes magnifiques les hautes, sereines et durables joies de la contemplation esthétique.

1. *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1870, p. 313-314.
2. *Monde*, Supplém., loc. cit., p. 519.

Il faut aller plus loin, même, et reconnaître avec Volkelt, dans cette philosophie du désespoir, le germe d'un « moralisme », c'est-à-dire, au fond, d'une sorte d'optimisme pratique. Schopenhauer, sans doute, a écrit expressément : « La nature ne connaît que le physique, non le moral[1] » ; mais il a dit aussi : « Le moral, au témoignage le plus intime de notre conscience, est ce qui seul importe[2] » ; en d'autres termes, la loi de l'esprit n'est pas d'adopter la loi de la nature, mais de vivre sa loi propre et de l'imposer aux choses. Ç'a été justement la lourde faute de l'optimisme, de ne recommander rien de plus à la volonté agissante que l'observance d'une loi extérieure à l'esprit et déjà préformée dans les choses : « vivre conformément à la nature », « imiter Dieu », toutes formules d'acquiescement et de servilité. La véritable source de l'immoralisme, au fond, ce n'est pas la philosophie du désespoir, c'est l'optimisme et le « naturalisme », ce dernier n'étant que la forme la plus grossière du premier. Mais envisagez le monde sous un autre biais ; admettez que, bien loin d'être le meilleur possible, le monde soit « quelque chose qui n'aurait pas dû être[3] », considérez l'imperfection de ce monde, l'affreuse misère des vivants, comme l'indice de ce désordre, reconnaissez, jusque dans la pudeur, qui n'est que la honte de la génération, l'aveu du remords de quiconque se fait le complice de la vie, alors, grandiose et tragique, la vie prend un sens ; elle est pour nous « un châtiment, une expiation », ainsi que l'ont entrevu les religions, profondes entre toutes, — bouddhisme, judaïsme et christia-

1. *Monde,* Suppl., ch. XLIV, p. 664.
2. *Ibid.*, ch. XXXVIII, p. 519.
3. *Ibid.*, ch. XLVI, p. 681.

nisme, — qui ont dénoncé une « faute originelle » à la source de la vie[1]; car il est juste, d'une « justice éternelle », que la Volonté, qui a assumé la responsabilité de créer l'être, supporte, dans la douleur de chacune de ses créatures, la punition du « crime d'être né[2] ». Et, du même coup, la vie qui semblait sans emploi dans un monde sans finalité, reçoit de la conscience du sujet conscient une orientation pratique; elle devient « une tâche, un *pensum* à exécuter[3] », à savoir, de défaire l'œuvre mauvaise de la création, de piétiner cette fausse idole qu'est la bonne nature, de remonter à la source de l'être pour la tarir à jamais.

Ainsi la vie est une impasse, au fond de laquelle se meurtrit quiconque s'obstine à persévérer dans l'être. Mais celui qui sait ne désespère pas; car l'issue reste ouverte derrière lui. Il marchera vers la délivrance et, chemin faisant, il trouvera dans les joies de l'art un premier allégement au mal, une première purification de la faute de vivre.

C'est cette première forme de la délivrance qu'il nous faut d'abord étudier.

1. *Monde,* Suppl., *ibid.*, p. 683.
2. *Monde,* I, § 63, W., I, p. 452-457.
3. *Supplém.*, *loc. cit.*, p. 683.

CHAPITRE X

L'ART LIBÉRATEUR. — L'ESTHÉTIQUE.

§ 1. — L'Intuition de l'Idée. Science, philosophie, art.

L'esthétique de Schopenhauer est l'une des parties les plus originales et les plus fortes de toute sa philosophie ; c'est sans doute la plus étudiée et la mieux connue. Isolée du système, elle conserverait encore une valeur propre, mais, ajoutons-le, une valeur amoindrie; car elle perdrait à cette séparation le caractère auquel son auteur attachait le plus haut prix, elle cesserait d'avoir une portée métaphysique et une efficacité morale.

C'est, en effet, sur la théorie des Idées que Schopenhauer a fondé sa théorie de l'art. On se rappelle ce qu'est l'Idée : la forme la plus générale des choses, telle qu'elle apparaît à l'entendement, quand celui-ci les envisage en se dégageant de la sujétion du principe de raison suffisante. En termes moins techniques, quand on contemple un objet en dehors des relations qui le rendent accessible au savoir et à l'action, quand on cesse de considérer en lui un fragment de l'espace, un moment dans la durée, l'effet d'une cause ou le moyen d'une fin, on le dépouille par là même de ce qu'il offre d'accidentel

et l'on n'aperçoit plus en lui que sa forme la plus essentielle; on ne pénètre pas, sans doute, la volonté intime qui constitue son essence, car celle-ci ne peut être saisie que dans la conscience personnelle de l'effort; mais on aperçoit la plus proche « objectité » de cette volonté, on a l'intuition de la force dans le phénomène, de l'espèce dans l'individu. A son tour, le sujet, renonçant à poursuivre les choses de son désir, devient pur sujet connaissant : toute sa fonction est de contempler. Or, en se détachant des choses, il se détache en quelque sorte de lui-même; cessant de disperser son désir dans les choses, il n'est plus qu'une forme générale du vouloir; il n'est plus, comme l'objet qu'il contemple, qu'une prochaine objectité de la volonté, et il prend conscience de son identité avec cet objet. Ainsi le sujet ne se détache de l'objet que pour s'en rapprocher. Mais, arrivé à ce degré de pur et calme savoir, au lieu de s'élancer vers l'objet pour s'en emparer avec la fougue conquérante de l'appétit, c'est à lui-même qu'il renonce; il contemple sans désir et, dans ce ravissement, goûte l'austère volupté de s'anéantir.

A qui pareille extase sera-t-elle donnée? Le commun des hommes est absorbé par l'action; dans la bataille de la vie, la volonté ne laisse à l'intellect aucun loisir pour la spéculation pure; l'égoïsme s'exaspère, l'individu s'enferme en lui-même et, plus il veut dominer les choses, plus celles-ci lui paraissent étrangères et fermées. Le duel pratique du sujet et de l'objet ne peut qu'accentuer leur antagonisme logique. La science dépasse sans doute ce point de vue individuel et pratique; mais la généralité qu'elle conçoit reste subordonnée aux lois du principe de raison suffisante; elle détermine des rapports de

temps, d'espace et de causalité, et reste confinée dans le relatif. La philosophie franchit un pas nouveau; elle cherche à démêler l'essence des choses et s'élève ainsi jusqu'à l'Idée. Mais elle emploie à cette conquête les instruments de la science; de l'Idée elle fait un concept abstrait. L'art, enfin, saisit l'Idée dans sa pureté intuitive et la traduit en intuition concrète.

Nous retrouvons ici, énoncée avec une parfaite netteté, la conception romantique de l'art, à laquelle nous avons fait déjà plus d'une allusion. Dès 1814, Schopenhauer avait défini la philosophie comme un art[1]; en 1817, il est plus voisin de sa doctrine définitive quand il écrit qu'elle est « un intermédiaire entre l'art et la science, ou plutôt quelque chose qui les réunit tous les deux[2] ». En 1818, dans le *Monde,* et en 1844, dans les *Suppléments,* il établira la réciproque, à savoir que l'art est, à sa manière, une philosophie. Car l'art ne se propose rien moins que de répondre au problème de toute philosophie : Qu'est-ce que le monde? Qu'est-ce que la vie? Mais le philosophe *réfléchit* sur la vie et *l'explique,* en montrant, sous ses manifestations infinies, l'unité du vouloir; et force lui est d'exprimer cette explication en concepts, parce que, seul, le concept résume, en une unité indivisible, une infinie variété d'expériences. L'art, au contraire, à qui demande : « qu'est-ce que la vie? », « offre une image sensible, et dit : regarde, voilà la vie! » « Mais il ne parle que « la langue naïve et enfantine de l'intuition »; sa réponse ne fournit qu'un « exemple », non la règle durable et explicative de tous les cas particuliers. Ainsi art et philo-

1. *Nouv. Paralip.*, § 18, 20, 21, N., IV, p. 35-39.
2. *Ibid.*, § 88, p. 43.

sophie sont identiques « dans leurs racines », non dans leurs procédés ; ni l'un ni l'autre ne donne pleine satisfaction à la curiosité métaphysique. Mais ils peuvent s'associer, se pénétrer, « comme se soutiennent et se complètent la pensée et le langage [1] ».

§ 2. — Le génie.

Quelle est donc la faculté commune qui, rapprochant l'artiste et le philosophe, les différencie du savant et de l'homme d'action ? Ce n'est autre que le génie, que Schopenhauer définit : « une aptitude prépondérante à la contemplation des Idées [2] ». Il nous faut insister sur cette théorie du génie, qui revient souvent sous la plume de Schopenhauer et dont il n'était pas médiocrement satisfait[3], car il pensait avoir dépassé en profondeur ses devanciers, Diderot et même Jean-Paul, qu'il estimait fort. Le problème l'avait préoccupé de bonne heure. Dès 1812, à Berlin, il écrivait, en marge de notes prises au cours de Fichte, des réflexions abondantes sur la différence du génie et de la folie [4]. Les cahiers des dix années suivantes reviennent constamment sur les caractéristiques du génie, et ce thème reparaîtra jusque dans les derniers manuscrits, dans les *Senilia*[5]. Dans l'œuvre même de Schopenhauer, deux chapitres du *Monde*, un long *Supplément* et

1. *Supplém.*, ch. XXXIV, W., II, p. 476. Cf. chap. XXXI, p. 450 ; et *Monde*, I, § 36 W., I, p. 251.

2. *Monde*, I, § 36, p. 252.

3. Cf. Lettre à Frauenstaedt, 26 septembre 1851, GRISEB., *Lettr.*, p. 176.

4. *Nouv. Paralip.*, N., IV, p. 82.

5. GRISEBACH a recueilli, dans les *Nouveaux Paralipomènes*, la plupart de ces notes. (N., IV, ch. IV, §§ 119-143, p. 101-114).

plusieurs passages des *Parerga* exposent la théorie dans toute sa variété.

Théorie, disons-nous, et non analyse. Car ce qu'il y a de plus frappant, dans ces pages, c'en est le caractère systématique, disons même franchement étroit. En définissant le génie l'aptitude à la vision intuitive des Idées, Schopenhauer contestait d'avance à la découverte scientifique tout caractère de génialité : car la science, se bornant à expliquer les choses par le principe de raison suffisante, est exclusivement discursive. Aussi, dans la liste assez brève des grands hommes qu'il admet au rang des génies, on ne trouve presque aucun nom de savant; seul Cuvier est cité en passant grâce à la grosseur exceptionnelle de son cerveau[1]. Schopenhauer refuse même expressément tout génie au mathématicien; celui-ci, en effet, étudie, dans l'espace et le temps, les formes les plus générales du principe de raison, et non l'idée aperçue en dehors de toute relation sensible[2]; d'autre part, il procède « pas à pas, sur un terrain solide », s'attardant docilement aux lenteurs de la déduction, tandis que le génie accède, par une soudaine « envolée », à l'intuition du vrai[3]. A plus forte raison, l'érudit, le savant spécialiste, le *Fachgelehrte* n'a-t-il pas besoin des clartés qui illuminent le génie. Schopenhauer le compare finement à l'ouvrier d'industrie, qui fabrique, avec « une incroyable virtuosité », toujours « la même vis, le même crochet ou le même manche », et ne sait rien de la machine à laquelle est destiné l'objet; ou encore au Quasimodo de Victor Hugo, familier avec le

1. *Monde*, Supplém., ch. XXXI, W., II, p. 462.
2. *Monde*, I, § 36, p. 256.
3. *Supplém.*, ch. XV, W., II, p. 166.

moindre recoin de Notre-Dame, mais perdu, désemparé, dès qu'il se risque au dehors. Aussi le génie est-il impropre aux humbles tâches de l'érudition, car il ne prête attention qu'à ce qu'il y a dans les choses « de total, de grand, d'essentiel et d'universel[1] ». Si l'on songe que ces lignes des *Parerga* ont paru en 1851, au moment où l'Allemagne s'enorgueillissait des travaux de Godefroy Hermann, de Ritschl, de Strauss, de Niebuhr et de tant d'autres, on sentira ce qu'il y avait, dans pareille déclaration, de hardi et d'injuste à la fois ; et l'on ne peut se défendre de penser que Schopenhauer eût été moins dur pour les érudits, et en particulier pour les savants d'universités, si la critique s'était montrée plus équitable à l'égard du génial auteur du *Monde comme Volonté et comme Représentation*. Même proscription à l'égard du génie politique ou militaire et, en général, de l'habileté pratique, le véritable génie n'ayant que faire de s'aventurer dans la lice où se débattent les intérêts. Toute sa mission est de contempler l'Idée, pour la traduire en symboles ou en concepts[2].

Cette inaptitude à l'action utilitaire est significative; elle décèle au psychologue la caractéristique essentielle du génie, qui n'est autre qu'un excès anormal de l'intelligence sur la volonté. Nous savons que, chez l'homme normal, l'intellect n'est que le serviteur docile du vouloir et que le serviteur le cède en vigueur au maître; car il se lasse, a besoin de repos et se désintéresse de l'action dès que le vouloir-vivre a réalisé ses fins. Supposons, au contraire, chez un être d'exception, un développement tel

1. *Parerga*, II, ch. XXI, § 254, W., V, p. 513-514.
2. *Ibid.*, ch. III, § 50, p. 83-84.

de l'intellect que celui-ci n'épuise point son activité au service du vouloir; la force d'excès dont l'entendement dispose alors se dépensera dans l'exercice désintéressé de la faculté de connaître ; abandonnant le point de vue du principe de raison suffisante, qui est celui de l'action, l'esprit exercera dans toute sa pureté sa fonction spéculative, envisagera les choses hors de toute relation empirique, apercevra le général dans le particulier, l'Idée sous le phénomène ; du même coup, en cessant d'être volonté de puissance, il se dégagera de la personnalité, qui est la plus haute manifestation du vouloir, anéantira ce qu'il y a en lui de subjectif, « pour devenir pur sujet connaissant, œil limpide de l'univers[1] ».

Cette conception tout intellectuelle semble en contradiction manifeste avec la théorie classique, qui reconnaît dans l'imagination l'élément essentiel du génie. Cependant l'opposition n'est que partielle, et Schopenhauer a fort bien défini ce que le génie doit à l'imagination et ce qu'il n'en saurait attendre. L'imagination supplée à l'insuffisance d'une expérience toujours limitée ; elle « agrandit le cercle visuel du génie », en ajoutant à la perception d'objets, presque toujours défectueux, l'image des objets plus parfaits que la nature s'efforçait de réaliser et qu'elle aurait créés, si le conflit perpétuel des forces physiques n'avait entravé le développement spontané de chacune d'elles. Ainsi le sculpteur conçoit, par l'imagination, un « canon » de la beauté humaine, à la fois semblable et supérieur aux exemplaires que lui fournit l'expérience. Ainsi, — et combien cette vue est moderne et suggestive ! —

1. *Monde*, I, § 36, p. 251-253.

l'imagination offre au génie une matière partiellement élaborée, où la généralité se dessine déjà en traits plus purs et, au fond, plus vrais que dans le réel même. Cependant l'œuvre de cette faculté reste encore homogène à l'expérience; elle demeure soumise, comme elle, aux lois de l'entendement; ses créations sont encore objets de connaissance discursive, relative et variable. C'est pourquoi, là où elle règne seule, elle arrive bien à bâtir des « châteaux en Espagne », elle peut inspirer des romans « fantastiques », dont le gros public s'enchante parce que, malgré l'étrangeté des aventures, il y reconnaît sa propre vulgarité. Mais le génie élabore à son tour la matière où l'imagination a déjà semé ses ferments; il aperçoit, derrière la perception et l'image, « l'Idée éternelle, les formes persistantes et essentielles » qui les animent l'une et l'autre. Or ce n'est pas là le terme naturel du travail imaginatif, c'est une démarche vraiment nouvelle, une aperception originale, l'intuition soudaine du phénomène de la chose en soi dans ses formes les plus générales[1].

Ainsi défini, le génie est vraiment dans la nature un *monstrum per excessum,* une sorte de miracle vivant. Cette conception répugne sans doute à nos habitudes modernes; nous aimons à expliquer l'exception même par la règle. Un Taine décompose le génie en éléments intelligibles, empruntés à l'hérédité, au milieu, à l'éducation, et réduit au minimum l'originalité des grands créateurs; un Lombroso le rapetisse au point de n'y plus voir que la conséquence heureuse de menus accidents physiologiques. Mais nous savons déjà que Schopenhauer ne craint pas

1. *Monde, ibidem,* p. 253-254, et *Supplém.*, ch. XXXI, W, II, p. 445 sq.

d'introduire la discontinuité dans les choses. Il nous a montré la Volonté engendrant les vivants par variations brusques. Le génie n'est que la dernière et la plus extraordinaire de ces variations. Il prend ainsi, dans l'ensemble du système, une grandeur métaphysique ; car son apparition équivaut à une sorte d'échec de la Volonté, prise au piège de son propre instrument, l'entendement. C'est en ce sens qu'il l'appelle parfois une force « contre nature[1] ». Au reste, comme toute monstruosité, le génie est rare. Du milieu commun des hommes, — banal « article d'industrie, que la nature reproduit chaque jour par milliers d'exemplaires[2] », — émerge un nombre infime d'intelligences d'élite, « véritable noblesse de l'univers, dont les autres hommes ne sont que les serfs, *glebæ adscripti*[3] ».

A ce dernier trait, on a reconnu, sans méprise possible, un écho du romantisme ; en voici d'autres qui trahissent la même origine. C'est, par exemple, la mélancolique sérénité du génie, qui s'explique si l'on songe que la vision géniale pénètre le mystère douloureux de la vie, mais le considère d'assez haut pour ne point s'en troubler : ainsi le Mont-Blanc élève parfois, au-dessus d'une écharpe de nuages, son front pur dans la calme lumière du matin[4]. C'est encore la majesté morale et en quelque sorte messianique du génie, que Schopenhauer a plus d'une fois rapproché du saint[5]. Tous deux, en effet, n'ont-ils pas battu en brèche et en quelque sorte humilié l'orgueilleuse Volonté ? Tous deux n'ont-ils pas, à travers le monde, une

1. *Supplém.*, ibid., p. 454.
2. *Monde*, I, *loc. cit.*, p. 254 et 259.
3. *Parerga*, II, ch. III, § 50 *bis*, W., V, p. 85.
4. *Monde*, Supplém., *loc. cit.*, p. 451.
5. *Nouv. Paralip.*, ch. IV, § 121, N., IV, p. 105 et ch., VII, § 252, p. 167.

mission libératrice à remplir, celle de dissiper l'illusion des victimes de Maïa, d'ouvrir les yeux à l'apaisement de la contemplation, d'abolir la volonté de vivre? L'homme de génie « ne s'appartient pas; il appartient au monde, auquel il doit porter la lumière[1] ». Il souffre, mais il fait « de sa douleur intime la matrice d'œuvres immortelles[2] »; véritable messie souffrant, toute sa vie n'est qu'un holocauste; car, en créant, il fait à autrui le sacrifice de sa propre pensée et de sa douleur, indifférent à la gloire, à la richesse, à la gratitude. Il est créancier de l'univers, et si grande est la dette de l'humanité à l'égard du génie, que celui-ci plane bien haut au-dessus des règles ordinaires du droit; il a donné assez de lui-même pour être dispensé des obligations communes[3]. Et voici, enfin, un trait qui achève la physionomie romantique du génie : c'est l'inconscience, voire l'irrationalité de sa création. Un « instinct » le pousse, aussi irréfléchi que l'instinct sexuel, avec lequel il a déjà ce trait commun d'être un sacrifice de l'individu à l'espèce[4]; il est « inconscient », procède par « inspirations » soudaines, inexplicables. Allons plus loin, le génie confine à la folie. D'autres, à vrai dire, l'avaient supposé déjà; les anciens avaient toujours attribué l'ivresse poétique, ainsi que l'aliénation mentale, à l'inspiration de quelque Dieu. Point de poète, avait dit Platon dans le *Phèdre,* sans quelque folie. Mais les Romantiques s'étaient approprié ce thème antique, si favorable à la liberté illimitée du rêve. Wieland,

1. *Monde*, Supplém., *loc. cit.*, p. 457.
2. *Ibid.*, p. 459.
3. *Nouv. Paralip.*, *loc. cit.*, § 122-123, p. 106-107 et *Monde,* § 51, W., I, p. 330.
4. *Ibid.*, p. 107.

dans la préface d'Obéron, célébrait la « charmante folie » du poète, et Novalis signalait, dans l'invention créatrice, une surexcitation maladive de l'imagination[1]. Schopenhauer est donc, lui aussi, un devancier de la théorie pathologique du génie; mais, à la psychologie arbitraire et confuse des romantiques, il substitue une analyse des plus précises, suggérée par une observation personnelle des aliénés[2]. On ne peut, dit-il, refuser au fou ni l'entendement ni la raison; car il perçoit et raisonne, en général, correctement sur ses perceptions; c'est sa mémoire surtout qui est en défaut, en ce sens qu'elle brise la cohérence des souvenirs et adapte arbitrairement le passé au présent: présent et passé perdent aux yeux du fou leur juste perspective. Or c'est là tout justement le point de contact entre la folie et le génie. Ce dernier perçoit le présent avec une particulière intensité, mais il le transpose spontanément hors du présent, dans l'éternel, et n'en saisit plus que les caractères essentiels et permanents; et c'est bien là, en un sens, une sorte de délire. La ressemblance est si grande, même, qu'elle entraîne les mêmes inconvénients. L'homme de génie a souvent l'air d'un égaré ou d'un maniaque, et il n'est pas surprenant que le vulgaire s'y trompe. Comme le fou, il est passionné, irascible, incapable de ce sang-froid qui est la marque des volontés fortes bien plus que celle des grandes intelligences; comme le fou encore, il est inapte à l'action, incapable de s'attacher avec suite aux petits desseins de la vie utilitaire. S'il connaît à fond « l'homme », il peut fort mal connaître « les hommes », et devient un jouet facile entre les

1. Spenlé, *op. cit.*, p. 147 sq.
2. C'est ce que nous apprend une ligne du *Monde*, *loc. cit.*, p. 259.

mains des gens avisés[1]. Tant s'en faut donc que la supériorité du génie s'affirme dans toutes les facultés; bien au contraire, c'est une grandeur qui se paie en petitesses plus mesquines encore que celles du vulgaire. Schopenhauer rapproche même l'homme de génie de l'enfant. Chez l'un et l'autre, en effet, il retrouve le même excès de l'entendement sur la volonté, et note les traits de caractère qui en sont la commune conséquence : une ardente soif de savoir, un absolu désintéressement, l'humeur mobile et passionnée, enfin « la naïveté et la sublime simplicité ». Ainsi les éléments les plus divers s'associent dans la physionomie complexe du génie. Tout à l'heure, quand il s'affranchissait des lois banales de la moralité, il nous faisait songer au « surhomme » de Nietzsche; et voici qu'il fait pressentir le héros candide et bienfaisant, « le pur simple » *der reine Thor,* Parsifal[2].

Dans cette complexité, il nous est aisé de discerner plus d'un trait qui atténue l'aspect romantique de la théorie schopenhauérienne du génie. Nous l'avons dit plus haut, Schopenhauer n'est qu'un demi-romantique; quoique tardive, sa familiarité avec les écrivains classiques de l'antiquité et avec les rationalistes français a tempéré de bon sens les élans mystiques de sa première jeunesse. Sans insister sur le détail, signalons la différence radicale qui, jusque sur la nature du génie, sépare Schopenhauer de ses contemporains romantiques. Ceux-ci ont

1. *Monde, ibid.*, p. 260-263. Cf. Supplém., ch. XXXII, et ch. XXXI, W., II, p. 457 sq.

2. *Monde*, Suppl., ch. XXXI, *ibid.*, p. 463-466. On pourrait multiplier à l'infini les rapprochements entre la théorie schopenhauérienne du génie et celle du romantisme allemand. Un dernier trait, qui n'est pas le moins curieux : tout écrivain de génie est un visionnaire : « Il a vu des esprits » (*Nouv. Paralip.*, ch. XVIII, § 536; N., IV, p. 298).

professé un subjectivisme outrancier; ils ont proclamé les droits absolus du poète à se créer un univers d'images, comme le musicien invente de toutes pièces une architecture sonore; ils ont mis au ban l'expérience et la science, érigé le délire en révélation. Pour Schopenhauer, au contraire, le génie est par-dessus tout une puissance d'aperception objective. Son objet n'a rien d'un fantôme hallucinatoire; c'est l'Idée, plus réelle que le phénomène, révélatrice de la Volonté essentielle dont elle procède. Sans doute, en se purifiant du vouloir, l'intelligence s'affranchit des lois de la représentation; mais ces lois subjectives ne s'évanouissent que pour rendre plus lumineuse l'essence objective des choses; le génie ne se libère du besoin pratique que pour retrouver en soi une « nécessité instinctive », grâce à laquelle il va, sans faiblir, à l'essence du réel. Voilà pourquoi il peut être appelé « le clair miroir de l'univers », et non le prisme menteur qui en déforme l'image[1]. Or cette objectivité du génie reçoit de l'expérience deux preuves convaincantes. L'une, c'est l'accord des génies de tous les temps et de tous les lieux, accord d'autant plus frappant qu'il est spontané. Car, si le penseur de génie est un *Selbstdenker*, au contraire du « philosophe livresque », cependant son effort isolé le conduit, du point de vue individuel où il s'est placé, à la vérité éternelle que d'autres ont aperçue avant lui sous un angle différent[2]. C'est ainsi qu'un Kant rejoint un Platon, et un Platon les sages de l'Inde. L'autre preuve, c'est que le lecteur lui aussi, tout dénué qu'il soit de génie, comprend les productions du poète et du philosophe. « Si

1. *Monde*, Supplém., *ibid.*, p. 447; cf. *Monde*, I, § 51, p. 329-330.
2. *Parerga*, II, ch. III, § 57, note, W., V, p. 96; et ch. XXII, § 263, p. 523.

nous prenons du plaisir au paysage qu'étale sous nos yeux un *Lied* de Gœthe ou une description de Jean-Paul, c'est que ces peintures nous font partager l'objectivité de ces esprits, c'est-à-dire la pureté avec laquelle, chez eux, le monde comme Représentation s'est isolé et, pour ainsi dire, totalement détaché du monde comme Volonté[1]. » On reconnaîtra bientôt l'importance de cette déclaration. Elle tempère ce que la théorie romantique du génie avait de trop aristocratique. Aussi bien, et malgré qu'il insiste de préférence sur l'incomparable prééminence du génie, Schopenhauer a-t-il précisé et élargi ces concessions. Le chapitre du *Monde* consacré au génie est suivi d'un autre, très court mais fort net, où celui-ci n'apparaît plus que comme l'hypertrophie d'une faculté d'intuition commune à tous les esprits. Schopenhauer est trop clairvoyant pour n'avoir pas compris qu'entre l'effort d'invention du créateur et l'émotion du simple amateur qui jouit des œuvres du génie, il y a quelque chose de commun. Il écrit : « L'aptitude à reconnaître les Idées et à se poser en face d'elles... comme pur sujet connaissant doit, à un degré plus faible et différent, être innée chez tous les hommes; autrement, ils seraient aussi incapables de jouir des œuvres d'art que de les produire et resteraient totalement insensibles au beau et au sublime; bien plus, ces mots mêmes seraient pour eux dénués de sens[2]. » Voici donc un pont jeté entre le génie et la foule. Sans doute, c'est une haute noblesse que l'élite des grands esprits; mais, comme cette élite est née de la foule, comme elle ne connaît point de privilège héréditaire, on s'explique

1. *Supplém.*, *loc. cit.*, p. 447.
2. *Monde*, I, § 37, W., I, p. 263.

qu'elle daigne vivre parmi les hommes et pour les hommes; c'est pour ceux-ci qu'elle contemple, pense et sent; « l'artiste nous prête ses yeux pour apercevoir le monde[1] », et il n'est pas si méconnu, si solitaire, qu'il n'éveille autour de lui des sympathies intelligentes. L'art, auquel il nous faut enfin arriver, sera l'instrument de cet accord fécond[2].

§ 3. — La beauté naturelle.

Schopenhauer a défini l'art : « Un mode de contemplation des choses indépendant du principe de raison[3] ». Le plus grand défaut de cette définition n'est pas son obscurité, car elle s'éclaircit à la lumière de la théorie des Idées et du génie. Mais elle est, par surcroît, singulièrement étroite, et cette étroitesse même en signale le caractère original : c'est du point de vue de la contemplation qu'a été conçue l'esthétique de Schopenhauer; le point de vue de la création y est sacrifié; l'auteur s'est demandé à quelles conditions surgit en nous le sentiment du beau, et non comment la beauté s'imite ou se crée; ce qu'à vrai dire il définit, ce n'est pas l'art, c'est le sentiment esthétique, et l'art n'existe, dans cette philosophie, qu'à titre

1. *Monde, ibid.*, p. 264.

2. Nous laissons de côté, faute de pouvoir tout dire, l'explication physiologique qui, avec la thèse pathologique, rapproche Schopenhauer de certains théoriciens modernes. Cette explication admet, entre autres éléments : 1° La prédominance de la sensibilité sur l'irritabilité et sur la faculté de reproduction ; 2° la séparation du système cérébral et du système ganglionnaire ; 3° et surtout un large développement de la masse cérébrale, joint à la finesse histologique du tissu nerveux (*Supplém.*, ch. xxx, W., II, p. 461-462).

3. *Monde*, I, § 36, W., I, p. 252.

secondaire, parce qu'il y a dans les choses une beauté naturelle que l'art dégage mais n'invente pas. Le trait dominateur de cette esthétique est son objectivité, et cela seul suffirait à lui assurer une place hors pair parmi les conceptions romantiques.

Toutefois, cette objectivité n'est point telle que nous devions méconnaître, comme semble l'avoir fait Volkelt[1], les conditions subjectives du sentiment esthétique, que Schopenhauer discerne même avec plus de netteté que les conditions objectives. La beauté est dans les choses, mais elle n'y est visible ni à tout moment, ni pour tous également. La contemplation est la revanche fugitive de l'intellect sur les exigences utilitaires de l'action. Il faut, nous le savons déjà, cesser de vouloir pour voir, se désintéresser pour admirer, devenir « pur sujet connaissant », pour apercevoir l'Idée dans sa pureté et sa généralité. D'où vient donc, — et c'est ici l'addition propre de l'esthétique à la théorie des Idées, — d'où vient que cette aperception est pour nous le signal d'une joie *sui generis*, incomparable? C'est que, en nous arrachant à l'action et au désir, elle supprime la cause même de la douleur. Or, — rappelons-nous la théorie du plaisir, — si c'est déjà jouir que de sentir l'allègement d'une douleur, ou plutôt si l'essence même du plaisir n'est que dans la suppression de la douleur, quelle ne sera pas la félicité de celui qui a suspendu, fût-ce pour un instant, le rythme douloureux du vouloir-vivre même? « Alors les forçats de la Volonté célèbrent le Sabbat; la roue d'Ixion s'arrête[2] »; l'admiration réalise ce miracle qu'un être, dont toute l'essence est de

1. *Op. cit.*, p. 279.
2. *Monde*, I, § 38, W., I, p. 266.

désirer, qui ne trouve normalement de jouissance que dans la satisfaction de l'appétit, trouve sa joie la plus pure dans l'abolition même du désir[1]. Pareil plaisir n'est plus de l'ordre physique; il est l'indice d'une sorte de révolution dans l'absolu, et il n'est pas surprenant que nous en trouvions l'analyse dès le seuil de la « métaphysique du Beau[2] ».

Cet élément subjectif du plaisir esthétique ne laisse pas d'en expliquer bien des modalités. On comprend, par exemple, que des objets fort insignifiants puissent devenir pour nous l'occasion d'une vive émotion esthétique, si nous les contemplons dans un esprit de total détachement, sans mépris comme sans désir. En pareil cas, nous prenons plaisir moins aux choses mêmes qu'au sentiment de notre propre apaisement. C'est ainsi que les peintres flamands éveillent notre intérêt pour des paysages médiocres ou des scènes banales de la vie quotidienne; car ils les peignent avec une si parfaite objectivité qu'ils nous font participer nous-mêmes à la sérénité de leur vision des choses[3]. Pareillement, on s'explique le « charme prestigieux » qu'exerce sur notre imagination l'éveil des souvenirs anciens ou la contemplation d'objets très éloignés; car, dans l'espace comme dans le temps, l'éloignement des choses nous dispense de les désirer ou de les craindre et laisse ainsi notre volonté au repos[4]. Nos douleurs passées elles-mêmes cessent de nous affliger, parce que, devenues de simples objets de connaissance, elles sont sorties du

1. *Parerga*, II, ch. XIX, § 203; W., V, p. 439-440. Cf. *Monde, ibid.*, p. 265-266.
2. C'est le titre du chap. XIX des *Parerga*.
3. *Monde, ibid.*, p. 266.
4. *Ibid.*, p. 268-69.

plan de notre conscience du moment, et se sont, en quelque sorte, dépersonnalisées. A ce titre, elles peuvent même nous affecter agréablement. On s'explique enfin qu'il n'y ait guère entre les esprits de différenciation plus profonde que l'inégale capacité de sentir le beau. Il n'est donné qu'au petit nombre de se poser en face des choses comme un « miroir » impassible et limpide. Et, cependant, tout « proche » est l'asile inviolable où nous pourrions nous dérober à l'emprise du désir; il est ouvert à tous, en toutes circonstances. « Peu importe, écrit avec force Schopenhauer, qu'on soit dans une prison ou dans un palais pour contempler un coucher de soleil. » Mais on n'entre au sanctuaire qu'après s'être purifié de la faute d'aimer la vie, et la plupart ne sont capables d'en franchir le seuil que si le génie, qui a fait pour tous le sacrifice du vouloir, les y conduit par la main[1].

Analysons maintenant l'élément objectif du plaisir esthétique; il correspond, on le pressent, à l'élément subjectif et il est arrivé plus d'une fois à Schopenhauer de les confondre. « Le beau, dit-il, est la propriété d'un objet de faciliter la connaissance de son Idée[2]. » En un sens, puisque tout objet est l'expression d'une idée, et toute Idée l'objectivation d'une même Volonté, « toute chose est belle ». Il n'y a rien de vil dans la maison de Zeus, disaient déjà les Stoïciens. Un simple rocher peut exprimer les forces profondes, pesanteur, résistance, qui s'agitent sourdement dans sa masse. Le plus banal paysage traduit en symboles concrets la constance et la simplicité des lois de la nature. C'est là une justification nouvelle,

1. *Monde, ibid.*, p. 266-267.
2. *Ibid.*, § 40, p. 272.

objective cette fois, de l'art hollandais, qui a pénétré, jusque dans son mystère intime, la beauté des plus humbles tavernes[1]. Toutefois, même au contemplateur désintéressé, cette universelle beauté est loin d'apparaître également manifeste. Le vêtement sensible jeté sur l'Idée est plus ou moins transparent. Parfois l'arrangement très clair et très significatif des parties nous permet de saisir, dans toute sa pureté, « l'idée du genre » sous l'apparence individuelle ; tel animal apparaît ainsi comme le type de son espèce, tandis qu'un avorton en est comme la caricature. D'autres fois, l'idée exprimée par l'individu appartient elle-même à un degré si élevé de l'objectivité qu'elle y transparaît dans la moindre de ses manifestations. C'est pourquoi la beauté humaine dépasse toute autre beauté[2].

Lors même, d'ailleurs, qu'ils ne révèlent pas directement leur Idée, certains objets ne laissent pas de nous procurer une émotion esthétique, par cela seul qu'ils éveillent en nous une disposition contemplative. Pourquoi, par exemple, la lumière est-elle, de toutes les qualités sensibles, celle qui porte en elle le plus éminent caractère de beauté ? C'est qu'elle est la seule qui, par elle-même, ne nous affecte ni de plaisir ni de peine. Un son peut être désagréable ou agréable en lui-même ; les sensations tactiles sont rarement neutres, celles du goût et de l'odorat ne le sont jamais. C'est que ces sens, instruments nécessaires de la défense et de l'action, sont en relation directe avec notre volonté. Au contraire, la perception de la couleur, abstraction faite des qualités sous-jacentes dont elle est pour

1. *Monde,* I, § 41, p. 281-282, et *Supplém.*, ch. XXXIII, W., II, p. 473-475.
2. *Ibid.*

nous le signe menaçant ou flatteur, n'émeut point notre vouloir; elle est ainsi, — les mots mêmes ne le prouvent-ils pas? — la forme sensible la plus parfaite de l'intuition[1]. Toute contemplation est vision. De là vient que les jeux de la lumière nous plongent dans une sorte d'extase, et cela d'autant plus que cette lumière est plus immatérielle, quand elle est, par exemple, transparente elle-même, ou quand, se jouant sur la surface de l'eau ou des nuages, elle n'est plus qu'un reflet irréel, objet de pure intuition. Elle prête aux choses qu'elle enveloppe le prestige de sa propre beauté; c'est pourquoi l'homme salue en elle « le plus précieux joyau de la couronne de la beauté », et en a fait, sous le nom d'Ormuzd ou d'Apollon, le symbole de tout ce qui est bon et salutaire. Encore la chaude lumière du soleil ne nous inspire-t-elle pas une admiration sans trouble; source débordante de vie, c'est elle qui nous réveille chaque jour à l'action; « on n'ose regarder en face ce bienfaiteur infini[2] ». La lune, au contraire, « éternellement étrangère à l'agitation terrestre, passe et voit tout sans prendre part à rien ». Sa chaste clarté assoupit le vouloir et ravit l'homme dans une extase sans désir. Aussi est-elle la discrète consolatrice, « l'amie du cœur », que tous les poètes ont célébrée[3].

Nous voyons ainsi se dessiner peu à peu la parenté des sentiments esthétiques et moraux. L'admiration, comme l'effort moral, constitue une défaite de l'égoïsme; toutefois, ce triomphe n'est pas toujours acquis sans lutte; le vouloir-vivre se défend, et sa résistance introduit une dis-

1. *Anschauung*, de *anschauen*, contempler.
2. *Loc. cit.*, § 38, p. 269, § 39, p. 273-4.
3. *Supplém.*, ch. xxx, W., II, p. 440-441.

tinction nouvelle entre les degrés de la beauté, celle du beau et du sublime. Schopenhauer note expressément que cette distinction n'est point dans les choses [1]. Il n'y a point d'objet naturellement sublime. Mais tantôt nous arrivons sans effort à l'état de pure contemplation, par le simple évanouissement de la volonté; en ce cas nous éprouvons simplement le sentiment du beau; — tantôt, au contraire, il nous en coûte des combats pour imposer silence aux appels de l'égoïsme; un conflit peut surgir entre la beauté qui sollicite nos yeux et tel sentiment égoïste qui réclame notre action; en ce cas, si l'admiration l'emporte, l'objet en est comme agrandi à nos propres yeux et nous goûtons dans sa profondeur le sentiment du sublime. Si, par exemple, au milieu d'une tourmente, alors que la violence des éléments déchaînés nous rappelle au sentiment de notre faiblesse, nous maîtrisons notre angoisse et nous abîmons dans la contemplation de ces forces qui peuvent nous détruire, alors ce triomphe de l'intuition sur la volonté éveille en nous une volupté supérieure, le pur sentiment du sublime. C'est là, et Schopenhauer aurait dû le reconnaître, une conception analogue à celle de Kant, qui avait signalé déjà, dans le sentiment du sublime, la conscience de la supériorité des forces morales sur la violence physique [2].

Au sublime s'oppose le piquant [3]. Tandis que le beau s'élève au sublime quand il devient objet de contemplation pure, malgré les résistances de la volonté, il s'abaisse

1. *Monde*, I, § 41, W., I, p. 281.
2. *Ibid.*, § 39 en entier et § 41 au début.
3. Il est malaisé de traduire exactement l'expression allemande *das Reizende;* mot à mot : l'*excitant*.

au niveau du piquant quand il flatte la volonté, en lui offrant ce qui est propre à la satisfaire : les natures mortes, véritable trompe-l'œil qui aiguise l'appétit du gourmet, le déshabillé, qui ne vêt certaines parties du corps que pour exciter la lubricité du spectateur, appartiennent à ce genre de beauté dégénérée. Le nu, au contraire, est beau lorsqu'il est chaste et ne suggère rien de plus, dans sa sincérité, que l'Idée du type humain, le plus achevé de tous les types vivants[1].

§ 4. — Le beau dans l'art.

A ces traits sommaires se réduit, chez notre philosophe, la théorie de la beauté naturelle. Schopenhauer a beaucoup plus largement développé la théorie du beau dans l'art. Cependant nous n'y insisterons guère, car, nous l'avons dit déjà, Schopenhauer a vu dans l'art beaucoup moins l'invention créatrice que la révélation de la beauté objective, invisible et présente sous les voiles de l'expérience. Aussi sa théorie de l'art n'ajoute-t-elle rien d'essentiel à sa théorie du beau; très riche en aperçus ingénieux sur la signification de l'œuvre d'art, elle ne nous instruira guère sur la psychologie de l'artiste.

Schopenhauer adopte, pour étudier les différents arts, l'ordre de croissante objectivité. En esthétique pure, cette classification présenterait de grands inconvénients, car elle intercale le groupe des arts plastiques entre les deux arts de pure invention, l'architecture et la musique; mais elle est conforme à l'esprit général du système; c'est une raison suffisante pour l'adopter.

1. *Monde*, I, § 40.

a. L'Architecture.

Si l'on considère l'architecture comme un art pur, c'est-à-dire si l'on fait abstraction de la destination utilitaire des édifices, et si l'on néglige les ornements que la sculpture y ajoute, il reste qu'elle produit l'impression du beau sans reproduire aucun objet, par la simple disposition des matériaux qu'elle emploie. Il en résulte qu'elle n'a d'autre mission que de faciliter l'intuition des Idées exprimées par ces matériaux. Or ces matériaux sont inertes; granit, brique ou marbre ne manifestent rien de plus que les qualités communes de la matière, c'est-à-dire de la moins objective des créations de la Volonté. C'est donc à l'architecture que revient le premier rang dans la classification progressive des arts; elle est le moins expressif, le moins objectif de tous.

Nous savons cependant qu'au sein de la matière inerte de sourdes batailles se livrent entre les forces naturelles. Ce sont justement ces conflits cachés que l'architecture exprime de façon saisissante : chaque pierre d'une voûte tend vers le sol en vertu de sa pesanteur; mais elle est maintenue grâce à sa propre dureté et à la résistance de ses voisines; ainsi, par un détour ingénieux, l'architecte contient les forces indestructibles de la nature et les empêche de produire leur effet naturel; il transforme la lutte en équilibre. Et plus haute est la voûte, plus large la portée, plus aussi nous émeut la vision de ce drame muet dont les forces naturelles sont les acteurs. La forme et l'emplacement de toutes les parties de l'édifice, colonne, entablement, arc, frise, prennent à nos yeux un sens défini en

vertu de leur fonction dans l'ensemble. La nature même des matériaux entre en ligne dans l'émotion esthétique; nous savons, par exemple, que le bois ne prête pas aux mêmes difficultés d'équilibre et de cohésion que la pierre [1].

Ainsi définie, la beauté architecturale réside moins dans la forme de l'édifice que dans la force intérieure que cette forme exprime; elle est d'ordre « dynamique » plutôt que « mathématique ». Aussi Schopenhauer n'attache-t-il qu'une importance secondaire à la symétrie et à la régularité. Il est singulier, dès lors, qu'il ait jugé avec tant de sévérité et d'étroitesse l'architecture du moyen âge. Ce n'est pas qu'il n'ait aperçu avec finesse la différence essentielle du gothique et de l'art antique. Celui-ci, explique-t-il, a exprimé avec simplicité le conflit de la rigidité et de la pesanteur; il a résolu ce conflit en équilibre; l'architecte gothique, au contraire, rompt cet équilibre et exalte le « triomphe » de la rigidité; il supprime la ligne horizontale, qui est celle de la charge, dissimule la pesanteur dans les arcs et les voûtes et multiplie les verticales, c'est-à-dire les lignes de soutien. Cette analyse est singulièrement perspicace et l'on ne peut refuser à Schopenhauer l'intelligence des conditions mécaniques de l'art gothique. Mais il ne comprend cette architecture que pour en condamner plus sévèrement la « barbarie », au nom d'un idéal d'équilibre et de raison. Ainsi se confirme ce que nous disions à propos du génie : l'esthétique de Schopenhauer est classique plus encore que romantique. Il l'a proclamé en termes catégoriques : « Dans toutes ces considérations architecturales, je n'ai en vue

1. *Monde*, I, § 43, et *Supplém.*, ch. XXXV.

que le style antique ». Cet art, ajoute-t-il, a atteint dès la bonne époque grecque son absolue perfection; et il déconseille nettement à l'architecte moderne de s'écarter de la tradition classique[1]. Hélas! les architectes allemands du dix-neuvième siècle n'ont que trop suivi cet avis désastreux, en multipliant, sous les brumes du ciel germanique, les walhallas doriques et les propylées en plâtre peint[2]!

b. Les arts plastiques.

Avec le paysage, qui associe la beauté végétale à celle du monde inanimé, et la peinture d'animaux, l'art s'empare de la vie. Schopenhauer n'insiste guère sur ces deux genres, et l'on ne peut qu'être surpris de l'insignifiance des observations qu'il y consacre. Nous savons pourtant qu'il aimait les bêtes et les plantes, et s'extasiait devant la beauté des grands sites; mais peut-être, justement, a-t-il trop aimé dans la nature le grandiose et le compliqué : « Pour qu'un paysage soit beau, écrit-il, il faut principalement qu'il renferme une grande diversité d'objets naturels et que ceux-ci se distinguent nettement, se détachent clairement, et, cependant, se présentent dans une cohérence et une alternance convenables[3] ».

1. *Supplém.*, *ibid.*, W., II, p. 487-490.

2. Schopenhauer rattache à l'architecture d'intéressantes réflexions sur l'hydraulique (jets d'eau, cascades, pièces d'eau) et sur l'art des jardins *Monde*, I, § 43, *ad finem*, et § 44.

3. *Monde*, I, § 44, W., I, p. 292; cf. § 51, p. 333, un passage également topique : « Pour suivre toutes les Idées que l'eau exprime, il ne suffit pas de la voir dans un étang paisible ou dans un cours d'eau régulier; ... nous la trouvons belle quand elle se précipite, gronde, écume, rebondit, retombe en poussière, etc... »

Voilà bien des exigences, et qui rappellent un peu trop la savante ordonnance des paysages du dix-septième siècle.

Aussi bien Schopenhauer ne s'attarde-t-il pas à ces genres mixtes, dans lesquels ne se dessine pas franchement l'expression de l'Idée, et se hâte d'arriver à l'expression de la beauté humaine. L'homme, en qui se réalise la plus haute objectivation de la Volonté, est par là même le plus parfait des types de beauté. Cette beauté inspire même à Schopenhauer un enthousiasme qui s'accorde assez mal avec sa misanthropie. En elle, dit-il, s'associent en parfaite concomitance l'élément objectif et l'élément subjectif du beau. En aucun être, en effet, l'Idée ne rayonne plus visible que sur le front de l'homme; il semble que la Volonté, parvenue au terme de son effort, sûre d'avoir discipliné les « forces inférieures » de la nature, s'épanouisse triomphalement dans son œuvre suprême. De notre côté, nous n'arrivons jamais plus spontanément à l'intuition de la beauté qu'en contemplant un beau visage humain. « A cette vue, nous sommes soudain saisis d'une ineffable volupté qui nous élève au-dessus de nous-mêmes et de nos misères [1]. » Schopenhauer rappelle ici la belle parole de Gœthe : « Sur celui qui contemple la beauté humaine, le souffle du mal ne peut rien : il se sent en harmonie avec lui-même et avec le monde [2] ». On s'étonne quelque peu qu'il l'ait reprise à son compte; n'a-t-il pas cent fois dénoncé, dans les relations sociales, la forme la plus aiguë des conflits naturels et, dans l'amour, l'espèce la plus troublée de la sympathie? Comment donc l'homme,

1. *Monde*, I, § 45, p. 295.
2. *Wahlverwandschaften*, I, 6.

tour à tour « loup pour l'homme » ou objet de désir passionné, peut-il contempler son semblable avec le détachement serein de l'admiration?

En tout cas, et quelle qu'en soit la volupté, cette contemplation ne suffit point à révéler à l'homme la perfection de la beauté humaine. Une théorie courante veut cependant que les arts plastiques soient une « imitation » de la nature. Conception absurde, réplique Schopenhauer. Sculpteur et peintre s'efforcent de réaliser la beauté parfaite, absolue; comment en auraient-ils même l'intention, s'ils n'ont d'autre ressource que d'observer autour d'eux des corps toujours « manqués », dissemblables, dont aucun n'est l'exemplaire parfait de la beauté idéale? Croit-on par exemple, suivant le propos prêté par Xénophon à Socrate, que les sculpteurs grecs aient constitué le canon de la beauté humaine par procédés purement empiriques, empruntant à un modèle le bras, à l'autre le genou? Non, toute conception d'un « idéal » implique, par définition, une construction *a priori* de l'esprit; or cette construction est possible, parce que l'artiste saisit en lui-même cette. Volonté unique, dont il ne trouve dans les corps humains que d'imparfaites manifestations. C'est son identité essentielle avec la nature qui lui permet de former, par un jeu tout intérieur, des « anticipations » de l'idéal que la nature s'efforce obscurément de réaliser. Or, chez l'artiste de génie, cette anticipation devient claire vision; « il comprend la nature à demi-mot et exprime clairement ce qu'elle ne peut que balbutier; cette beauté de la forme, que la nature exprime des milliers de fois sans la réussir, il l'imprime à la dureté du marbre et la dresse devant cette nature à laquelle il semble crier : Voilà ce que tu voulais

dire! à quoi le connaisseur répond comme un écho : Oui, c'est bien cela[1]! »

L'a-priorité de la beauté morale entraîne avec elle un autre caractère de l'idéal plastique, la généralité. Cette conséquence ne laisse pas d'être inquiétante; l'art va-t-il être réduit à la reproduction indéfinie de « canons » impersonnels, froides et monotones abstractions? La théorie des Idées semble, à vrai dire, offrir un recours contre ce risque. Nous savons, en effet, que, dans l'espèce humaine, chaque individu incarne à lui seul une Idée particulière; sa physionomie singularise le genre en un type original; en un mot, il a un « caractère », que l'art doit dégager et fixer. Malheureusement, la théorie du caractère demeure encore trop abstraite chez Schopenhauer pour l'affranchir du formalisme esthétique; le caractère qu'il recommande à l'artiste de traduire, ce n'est pas celui que l'œil aperçoit dans un individu concret, c'est encore un « caractère idéalisé », c'est-à-dire « un aspect de l'idée de l'humanité »; ce n'est plus « l'homme » absolu, mais c'est encore « Apollon, Bacchus, Hercule, Antinoüs », types différents l'un de l'autre mais éternellement identiques à eux-mêmes, tels que Schopenhauer avait pu les admirer à Florence, Rome ou Naples[2]. Notons une fois de plus, pour n'y plus revenir, le classicisme impénitent de cette conception. Si Schopenhauer n'a pas goûté à son prix l'architecture gothique, moins encore a-t-il compris l'art plastique du moyen âge; son esthétique ne fait aucune place à l'expression individuelle; c'en est sans doute la plus grosse lacune.

Il a, toutefois, nettement reconnu l'inégale aptitude des

1 *Monde, ibid.*, p. 297.
2. *Ibid.*, 299-301.

arts plastiques à exprimer l'idéal et le général. La sculpture seule y excelle. Son objet propre est d'exprimer la Volonté en général sous sa forme spatiale, qui est la beauté pure, et sous sa forme temporelle et mobile, qui est la grâce. C'est pourquoi elle s'attache avec prédilection à la représentation du nu[1]. A la peinture, au contraire, revient la représentation du caractère ; car elle peut, grâce à la couleur et à la perspective, situer ses sujets dans un cadre défini, préciser la nature, la date ou le lieu des événements ; c'est pourquoi elle prend volontiers sa matière dans l'histoire, ou même dans les scènes de la vie quotidienne. Gardons-nous toutefois d'exagérer la portée de ces distinctions. A la peinture d'histoire et à la peinture de genre, comme à la sculpture, Schopenhauer demande de ne chercher dans le particulier que l'occasion de peindre le général. Dans tout tableau, il distingue la signification extérieure, c'est-à-dire le sujet, et la signification intérieure, qui consiste dans « la profondeur des vues que l'œuvre nous ouvre sur l'Idée de l'humanité[1] », et il sacrifie nettement la première à la seconde : « Seule, la signification intérieure a une valeur en art[2] ». Si donc il a rendu à l'école hollandaise un hommage délicat, ce n'est pas par goût pour le réalisme, mais parce qu'il a senti passer, dans le clair-obscur de ces « intérieurs », un souffle de large humanité. En somme, nul souci du pittoresque ni de la couleur locale ; et peu s'en faut qu'il n'admette que tous les sujets se valent, pour peu qu'on retrouve, sous le manteau du drapier hollandais et sous la tunique du paysan italien, l'homme de tous les temps et de tous les lieux[3].

1. *Monde, ibid.*, p. 298-299 ; et. § 47, p. 305-306.
2. *Ibid.*, § 48, p. 307.
3. Voir tout le § 58 ; et *Supplém.*, ch. XXXVI.

Ces conceptions rappellent de trop près celles de Winckelmann pour qu'on se dispense ici de signaler au moins un rapprochement qui s'impose. Comment donc se fait-il que Schopenhauer ait si vivement reproché à Winckelmann d'avoir prôné l'allégorie, qui semble bien être par excellence l'expression plastique du général? Sans doute l'objection formulée par notre philosophe contre l'allégorie ne laisse pas d'être spécieuse ; celle-ci, remarque-t-il, représente non l'Idée, objet d'intuition générale, mais le concept, péniblement extrait de l'expérience par la raison. En un mot, l'allégorie prétend exprimer, par des figures, des pensées logiques que le langage seul est apte à traduire[1]. Mais il est bien évident que cette distinction théorique est trop subtile pour servir de critérium à l'artiste; rien, en fait, n'est plus voisin de l'allégorie que la peinture du général. On trouve de ce voisinage une piquante confirmation dans un exemple choisi par Schopenhauer lui-même. Ce qui fait, dit-il, l'intérêt d'un « Moïse sauvé des eaux », ce n'est pas le fait historique lui-même, c'est ce thème général : un enfant abandonné sur un berceau flottant et sauvé par une femme de haute naissance. Or faites un pas de plus vers l'abstraction ; changez le titre seul du tableau, appelez-le : l'Innocence sauvée par la Bienfaisance : vous voici en pleine allégorie !

c. *La poésie.*

Aussi bien, Schopenhauer se hâte-t-il de recommander au poète l'emploi de l'allégorie qu'il déconseille au peintre.

1. *Monde,* I, § 50.

Obligée de recourir aux mots, la poésie ne peut traduire l'Idée qu'à travers le concept, l'intuition qu'au moyen du général; mais, si elle ne peut figurer directement l'Idée, du moins peut-elle la suggérer au moyen même du concept, qui conserve de son origine empirique un pouvoir évocateur d'images. Métaphores, comparaisons, paraboles, allégories ne sont que des procédés plus ou moins détournés, mais semblables au fond, pour tirer du concept tout ce qu'il peut fournir à l'imagination de symboles concrets. En rapprochant les mots, le poète produit une sorte d'interférence des concepts qui « resserre peu à peu la généralité jusqu'à la rendre intuitive ». La simple épithète suffit déjà à restreindre l'extension des mots, leur prête la couleur et les rapproche de la vie[1].

Néanmoins, et quelle que soit la puissance suggestive des procédés littéraires, l'emploi du signe verbal, dans l'expression de la beauté sensible, met la poésie en état d'infériorité à l'égard des arts plastiques. En revanche, ces conditions mêmes assurent à la poésie le privilège unique de traduire la vie et la pensée. La sculpture et la peinture dessinent exactement une attitude, mais elles la figent; elles reproduisent l'expression d'un visage, mais laissent échapper l'état d'âme qu'elle signifie. La poésie, au contraire, suit l'action dans son « progrès » et reflète toutes les nuances de la pensée; car celle-ci a pour matière ces mêmes concepts que le langage a pour fonction d'exprimer. Or, si l'on songe que la pensée est elle-même la plus haute objectivation de la Volonté, on reconnaîtra que l'objet propre de la poésie, c'est l'homme même saisi dans son

1. *Monde*, I, § 50 et 51, p. 318-322.

essence, dans les passions et les actes où s'affirme sa volonté. Elle est ainsi le plus véridique des arts et aussi des genres littéraires; plus véridique même que l'histoire; car celle-ci prend les hommes « comme elle les trouve ». L'historien est tenu d'accepter les faits, situations, mœurs, caractères, dans leur contingence et leur particularité; il raconte plus qu'il n'explique; et, lors même qu'il explique, c'est entre les événements particuliers qu'il cherche à reconnaître un lien de cause à effet; il lui est interdit d'envisager l'humanité au delà des hommes, ou, s'il le fait, comme l'ont tenté quelques historiens anciens quand ils ont prêté à leurs héros des discours imaginaires ou simplement vraisemblables, c'est qu'il ose faire œuvre de poète entre deux pages d'histoire. « Si hardi que soit ce paradoxe, la poésie enferme beaucoup plus de vérité intrinsèque, réelle et intime que l'histoire[1]. »

Cette objectivité de la poésie offre à l'esthéticien un point de vue commode pour en distinguer les différents genres. On peut, en effet, classer ceux-ci dans un ordre croissant d'objectivité. La poésie lyrique, à laquelle Schopenhauer rattache le *Lied,* est sans doute la plus subjective de toutes, puisque « le poète y décrit ses propres états, dont il a une vive intuition[2] », et c'est, par là même, le plus facile de tous les genres; car point n'est besoin d'être poète pour voir clair en soi-même à certaines heures d'émotion profonde, et pour traduire cette intuition en vives images. De là tant de *Lieder* populaires, tant de romances d'amour anonymes, inspirations soudaines et sans lendemain d'auteurs inconnus. Mais qu'un homme de génie fasse au public la

1. *Monde*, I, § 51, p. 324-325.
2. *Ibid.*, p. 329.

confidence de ses propres états; alors, au fond de son propre cœur, il saura retrouver l'idée de l'humanité tout entière. « Le vrai poète exprime dans la poésie lyrique l'âme de toute l'humanité, ce que des millions d'hommes passés, présents ou à venir ont éprouvé ou éprouveront dans des situations qui sont les mêmes, parce qu'elles se reproduisent toujours... Le poète est l'homme universel (*der allgemeine Mensch*)... le miroir de l'humanité[1]. »

A l'autre extrémité de la classification des genres littéraires, par delà l'épopée et le roman, se trouve la tragédie, le plus objectif de tous. Objective, elle l'est à tous égards : par les procédés matériels qu'elle emploie pour instaurer, devant les yeux du spectateur, l'image directe de la vie ; par la grandeur surnaturelle des caractères, qui doivent être de taille à incarner l'humanité tout entière, enfin par les situations exceptionnelles et douloureuses qu'elle choisit et à l'épreuve desquelles doit s'accentuer encore, en mal comme en bien, le relief de ces caractères. Dans ces situations mêmes, Schopenhauer introduit une gradation. Parfois, et ce sont les plus artificielles, un héros est exposé aux coups d'un destin aveugle; c'est le cas de la plupart des drames antiques; d'autres fois, c'est un caractère monstrueux, un Richard III ou un Iago, qui écrase de sa méchanceté tous ceux qui l'approchent; et c'est là un progrès dans le sens de l'objectivité du drame. Mais en aucun drame cette objectivité ne se réalise aussi pleinement que dans les situations qui résultent logiquement de la simple opposition des caractères. En ce cas, il n'est point besoin de circonstances ni de caractères exceptionnels pour nouer

1. *Monde*, *ibid.*, p. 329.

l'intérêt du drame : il surgit de lui-même, à l'occasion des incidents les plus banals; car il suffit que des volontés soient dressées l'une contre l'autre, pour que chacune, par une sorte de nécessité logique, fasse fondre sur l'autre les pires infortunes. Or ce qui fait la grandeur de pareils conflits, c'est qu'ils expriment l'essence même de la misère humaine, cet antagonisme fatal des créations de l'universelle Volonté, que nous avons retrouvé à tous les degrés de l'être; c'est le tragique de la vie elle-même qui envahit le théâtre, c'est « le crime d'être né », pire que le crime d'Œdipe, qui émeut notre pitié, et presque notre remords. La tragédie de caractères s'élève aux proportions d'un drame cosmique[1].

d. La musique.

Avec la tragédie s'achève le cycle des arts proprement dits, dont le développement correspond au progrès de la Volonté dans son objectivation. De la pesanteur à la pensée, toutes les Idées qui animent la nature se sont réfléchies, chacune dans un art différent, comme dans autant de miroirs aptes à les refléter. L'art ne laisse donc rien échapper des représentations infinies où se dépense l'infatigable Volonté, rien, si ce n'est la Volonté elle-même, dont la tragédie n'exprime encore que la plus parfaite objectivation, à savoir l'Idée de l'homme, mais non l'essence intime. D'autre part, il n'est pas un art qui n'exprime un aspect idéal de la Volonté, pas un, si ce n'est la musique qui, on l'a remarqué, n'a pas trouvé place dans la série des arts représentatifs.

1. *Monde, ibid.*, p. 332-337. Cf. *Supplém.*, ch. XXXVII.

Cette double exception est significative et met le philosophe qui y réfléchit sur la voie d'une hypothèse hardie. Entre un art sans « objet » et une réalité qu'aucun art représentatif ne peut exprimer, on est amené à pressentir une mystérieuse affinité. A défaut d'objet, au sens intuitif du terme, la musique n'aurait-elle pas pour fonction d'exprimer la puissance intime que tout objet masque et révèle à la fois, la Volonté même dans sa pure essence? Schopenhauer, dont le génie tout intuitif ne connaît guère les scrupules de l'hypothèse prudente, avoue qu'il a hésité longtemps à reconnaître à l'art musical cette mission exceptionnelle. Mais l'évidence lui a semblé s'imposer enfin et c'est avec une assurance toute dogmatique qu'il expose son esthétique musicale.

On peut distinguer dans cette esthétique deux éléments très inégaux : une théorie profonde de l'émotion musicale, et une conception fantasmagorique, rêve de romantique en délire, de la signification métaphysique de l'art musical.

Ce que Schopenhauer a bien vu et expliqué, en termes admirables, c'est l'intimité, disons mieux, la subjectivité de l'émotion musicale. La musique, qui ne représente aucune image spatiale ni même aucune pensée abstraite, est un art de pure intériorité ; sa forme, qui est le temps, et le temps seul, est précisément la forme unique de notre vie intérieure; de sorte qu'elle s'adapte avec une merveilleuse souplesse à tous les mouvements de notre être intime ; la mélodie que nous percevons se fond, s'identifie avec le rythme même de notre vie la plus profonde ; elle s'insinue si bien en nous que nous perdons le sentiment de la recevoir du dehors ; elle nous isole du monde extérieur et nous fait pénétrer dans les plus secrets abîmes de notre propre

conscience. C'est pourquoi aucune émotion d'art n'atteint la profondeur et l'intimité de l'émotion musicale. D'autre part, puisque sa forme pure est le temps, elle nous transporte d'emblée en dehors de l'espace et de la causalité, c'est-à-dire hors de l'intelligible; aussi nous apparaît-elle comme inexplicable en raison, et nos pauvres concepts échouent à analyser l' « ineffable » joie qu'elle nous procure. C'est ne rien expliquer par exemple, que de réduire cette joie au sentiment d'un rythme mathématique. Et cependant ce mystère s'ouvre tout entier à nous, dès que nous y pénétrons; nous nous y retrouvons à l'aise, comme dans « un paradis familier ». D'où vient donc ce sentiment d'abandon confiant et, si l'on peut dire, cette impression de « déjà vu », sinon de ce que le mystère musical est l'image du mystère de notre essence propre, ou plutôt l'expression même de la Volonté commune à laquelle participent le compositeur et l'auditeur? C'est pourquoi la musique « n'exprime pas telle ou telle joie, telle ou telle affection,... mais la joie, l'affection même »; c'est pourquoi encore, elle est à la fois le plus subjectif de tous les arts, mais, en même temps, « expression du monde... langage universel; elle exprime ce qu'il y a de métaphysique dans le physique, la chose en soi de chaque phénomène[1] ».

La hardiesse de ces conclusions ne laisse pas d'être déjà inquiétante. On en pourrait cependant retenir cette affirmation plus modeste que la musique n'est pas une construction arbitraire de l'imagination, qu'en approfondissant tous nos états intimes elle exalte notre sympathie pour les sentiments les plus impersonnels et élargit même notre intel-

1. *Monde, ibid.*, p. 344-348.

ligence de certains spectacles et de certaines vérités[1]. Mais Schopenhauer a été beaucoup plus loin. Non content de prêter à la musique une portée métaphysique, il a risqué l'esquisse d'une sorte d'univers sonore, qui lui semble l' « analogue » de l'univers des Idées. La basse fondamentale, avec ses notes graves, y représente la matière inorganique; les notes supérieures correspondent aux végétaux et aux animaux; les intervalles fixes de la gamme équivalent à la division rigoureuse des vivants en espèces; enfin la mélodie, dont le mouvement, à la fois libre et régulier, trahit l'influence d'une finalité intérieure, n'est autre que la Volonté dans sa plus haute objectivation, qui est la pensée réfléchie. Schopenhauer prolonge en tout sérieux cet étrange parallélisme; aux modes, aux changements de tonalité, aux dissonances, il n'hésite pas à attribuer la valeur de symboles cosmiques. Parfois même le rapport d'analogie qu'il signale entre la création du monde par la Volonté et l'invention musicale semble bien près de se convertir en rapport d'identité. « On pourrait aussi bien appeler le monde une incarnation de la musique qu'une incarnation de la Volonté[2]. »

Il est permis, sans doute, d'attacher peu d'importance à cette renaissance imprévue du pythagorisme et peut-être même l'aurions-nous passée sous silence s'il ne s'était trouvé un musicien de race, le plus grand peut-être, pour donner à l'esthétique musicale de Schopenhauer la consécration de son enthousiasme. En décembre 1854, Richard Wagner adressait à Schopenhauer le livret de *l'Anneau du Nibelung,* avec cette dédicace : « hommage de vé-

1. *Monde, ibid.*, p. 346.
2. *Ibid.*

nération et de gratitude[1] ». A cet envoi se bornèrent les relations personnelles du poète et du musicien. Mais Wagner ne cessait de relire le *Monde*[2]; il y trouvait un bréviaire consolateur. De Paris, au milieu des déboires causés par la représentation de *Tannhäuser,* il écrit à Mathilde Wesendonk : « Il me reste un ami, qui me devient chaque jour plus cher, mon vieux Schopenhauer, d'apparence si maussade, et cependant si plein de profond amour[3] ». Enfin, en 1870, dans les pages écrites à l'occasion du centenaire de Beethoven, il louait Schopenhauer d'avoir reconnu à la musique le privilège exclusif d'exprimer l'essence même du monde[4]. Il semblait, cependant, que bien des divergences dussent séparer le philosophe et le disciple. Schopenhauer, qui ne semble pas avoir entendu une note de Wagner, témoigne peu de goût pour la musique de son temps; celle-ci lui paraît sacrifier la mélodie à la symphonie, c'est-à-dire le « rôti » à la « sauce[5] »; il demeure, quant à lui, un mélodiste de la vieille école et, s'il a consacré, en passant, quelques lignes admiratives aux symphonies de Beethoven[6], il affirme à plus d'une reprise sa prédilection pour Mozart et « le grand Rossini[7] ». D'autre part, il manifeste une franche aversion pour l'opéra, auquel il reproche d'asservir la musique à de méchante poésie, c'est-à-dire aux concepts et aux mots, et de méconnaître

1. Lettre de Schopenhauer à Frauenstaedt, du 30 déc. 1854 (*Briefe*, éd. Grisebach, p. 285).

2. *An Mathilde Wesendonk*, 14e éd., Berlin, 1904 (Lettre de Venise, 1er déc. 1858, p. 79 sq).

3. *Ibid.*, 22 juillet 1869, p. 259.

4. R. Wagner, *Beethoven*, dans les *Gesammelte Schriften u. Dichtungen*, t. IX, p. 83-96.

5. *Parerga*, ch. xix, § 219 et 220; W., V, p. 457-459.

6. *Monde*, Supplém., ch. xxxix; W., II, p. 528.

7. *Parerga*, loc. cit., p. 460.

la pure essence du plus indépendant des arts; décors et costumes lui font l'effet d'un « luxe enfantin et barbare » ; bref, dans le drame musical, où Wagner apercevait la synthèse intime de tous les arts, Schopenhauer signalait avec mépris « une invention anti-musicale, bonne pour des esprits anti-musiciens[1] », et il est probable qu'il n'eût pas fait exception pour *Tannhäuser* et *Lohengrin*, joués avant sa mort, s'il les avait connus[2].

Comment donc Wagner a-t-il pu saluer en Schopenhauer un génie proche du sien ? C'est qu'à vrai dire il ne s'est pas arrêté aux parties aventureuses ou surannées de cette esthétique musicale, à la théorie des divers éléments musicaux ou à la critique de l'opéra ; il est allé droit à l'idée maîtresse, et il l'a faite ou reconnue sienne. Cette idée, c'est que la musique traduit plus et mieux que les émotions particulières du compositeur; c'est qu'elle exprime la joie tout entière, la souffrance totale et absolue, la douleur du monde; et, si le musicien ose mettre en scène la volonté d'un Wotan, l'amour d'une Sieglinde, la bravoure d'un Siegfried, la cupidité d'un Mime, ce ne sont pas des abstractions sans vie qu'il dressera sur la scène, ce sont des forces vivantes, les forces mêmes qui se heurtent sur l'universel théâtre. Il y avait plus, même, et Wagner trouvait dans le *Monde comme Volonté* quelques-uns des thèmes philosophiques auxquels il devait prêter une vie si formidable. Wotan, lorsqu'il sacrifie son propre désir et, plus tard, renonce à sa volonté même; Tristan et Isolde, quand ils cherchent dans le « philtre de mort » la purification de l'amour qu'ils réprouvent; Hans Sachs, quand

1. *Parerga, ibid.*, p. 459.
2. *Tannhäuser*, 1845; *Lohengrin*, 1850.

il cherche dans la méditation la victoire sur son propre cœur; Parsifal, quand il s'élève à la sainteté par l'oubli de soi-même et par la compassion, quand il apporte « la rédemption au rédempteur », tous ces héros de la volonté et du renoncement sont bien des rejetons de la pensée schopenhauérienne.

Il se trouve ainsi qu'avec la simplicité d'intuition propre au génie, Wagner a démêlé, au milieu des conceptions parasites qui l'encombrent, la pensée dominante de toute l'esthétique schopenhauérienne. Tandis que classiques et romantiques, Kant ou Schiller, Hegel ou Schelling, s'accordaient à voir dans l'art la source de l'apaisement, une sorte de quiétif, réconciliant l'homme avec lui-même et avec la vie, Schopenhauer lui assigne pour mission de nous révéler le tragique de l'existence et la nécessité d'un autre mode de libération. Sans doute l'enthousiasme est déjà un premier affranchissement; dans l'intuition de l'Idée, le vouloir suspend un instant son effort vers la vie; mais la vie reprend ses droits, et le génie reconnaît, dans l'Idée même qu'il se plaisait à contempler, l'œuvre de la Volonté divisée contre elle-même; il se rend compte que le mal, un instant oublié, demeure entier, et, « lassé du jeu », il comprend qu'il faut enfin en venir « aux choses sérieuses » et tenter un effort de rédemption définitive[1].

Cette tâche dernière est l'objet de la morale.

1. *Monde*, I, § 52, fin ; W., I, p. 351-352.

CHAPITRE XI

LA MORALE

§ 1. — Les trois morales.

De toutes les parties du système de Schopenhauer, la morale est la plus sommaire. Il écrit lui-même : « La morale est la plus facile des sciences[1] ». Ni la déduction des principes moraux, ni la théorie des vertus, ni la discussion des cas de conscience n'y sont l'objet d'un examen étendu. Le fait ne laisse pas d'être surprenant dans une philosophie dont l'objet principal est d'assigner un sens à la vie et une valeur à l'action. A la réflexion, cependant, il apparaîtra que cette indifférence à l'égard du détail des problèmes moraux est conforme à l'esprit général du système. Le problème qui se pose au terme de ce dernier n'est pas : comment faut-il vivre ? mais : faut-il vivre ? Et l'on conçoit que la réponse à pareille question ne comporte pas de casuistique ; cette réponse, c'est la métaphysique qui est tenue de la fournir, et celle-là s'énoncera en termes d'autant plus simples qu'elle apparaîtra comme le corollaire inévitable de celle-ci.

Cependant, pour être peu développée, la morale de

1. *Mor.*, § 18, W., III, p. 612.

Schopenhauer n'en est pas moins complexe. Aucun historien, à notre connaissance, n'a remarqué qu'il n'y a pas dans ce système moins de trois morales, dont chacune est fortement liée avec la métaphysique dont elle procède et, cependant, ne s'accorde qu'imparfaitement avec les deux autres. Ces morales ne se sont pas dessinées à des moments divers de la pensée schopenhauérienne; elles sont énoncées au livre IV du *Monde* avec une netteté que ne dépassera pas l'*Ethique*. Nous distinguerons ainsi, dans l'ordre suivi par Schopenhauer, une morale de la justice, une autre de la pitié, une troisième de l'abnégation.

Ne faudrait-il pas même, à ces trois morales, en ajouter une quatrième, celle que Schopenhauer a vécue, — morale tout empirique, de simple prudence, disons même d'habileté, « art de vivre », tel qu'il fut conçu et pratiqué par ce bourgeois méthodique, administrateur avisé de ses biens, attentif à sa santé, à son confort, à sa tranquillité? Que cette morale ne présente que des ressemblances lointaines avec l'idéal du héros et du saint, c'est ce qui ne prête pas au doute. Nietzsche s'est indigné plaisamment que ce pessimiste, si profondément convaincu de l'incurable misère de la créature, eût le cœur de jouer de la flûte au sortir de table[1]. Mais Schopenhauer ignorait moins que personne la contradiction de sa vie et de sa doctrine. « Je ne suis pas un saint[2] », pas même un « ascète[3] », avouait-il. Cependant il ne s'est pas borné à vivre la morale de la prudence; il l'a mise en théorie, notam-

1. *Jenseits v. Gut u. Böse*, Leipz., 1886, p. 106.
2. Lettre à Frauenstaedt, 12 sept. 1852., Griseb., *Lettr.*, p. 216. Cf. *Memor*, p. 181.
3. Gw., *op. cit.*, p. 216.

ment dans les *Aphorismes sur la Sagesse de la vie*[1], véritable manuel de l'art de s'accommoder de la médiocrité et de la méchanceté des hommes. En son genre, ce chapitre des *Parerga* est un chef-d'œuvre. N'oublions pas, d'ailleurs, que Schopenhauer avait traduit l'*Oracle de la sagesse* de Balthazar Gracian. Sans doute il y a quelque outrance à parler, comme l'a fait un critique récent, de l' « optimisme » de Schopenhauer[2]; du moins pourrait-on sans effort dégager de son œuvre et de sa vie un eudémonisme pratique très cohérent et très avisé. Cependant, nous laisserons de côté cette morale d'empirisme pur, pour n'envisager que celles qui se rattachent par un lien ferme à l'ensemble du système.

§ 2. — La morale de la justice.

C'est un trait original de la morale schopenhauérienne de ne poser à son point de départ que des notions négatives. Réalisation d'un idéal de perfection, obéissance à un commandement divin, adhésion à un ordre universel reconnu par la raison, soumission à l'impératif du cœur ou de la raison, solidarité humaine ou progrès social, aucune des notions positives qui ont servi d'axe aux morales tant anciennes que modernes ne joue le moindre rôle dans celle de Schopenhauer. La première notion que nous rencontrons au seuil de son éthique est celle d'injustice, et ce qu'il aperçoit, avant tout autre sentiment, au fond du cœur de l'homme, ce sont les « mobiles anti-moraux[3] ».

1. *Parerga*, I, W., IV, p. 351-554.
2. Rzewuski, *L'Optim. de Schop.*, Par., 1908.
3. *Mor.*, § 13, W., III, p. 577.

a. L'égoïsme.

La source de ces mobiles n'est autre que l'égoïsme; mais qu'on n'entende pas simplement sous ce terme, affaibli par l'usage, l'attachement naturel de l'homme à son plaisir, à son intérêt, à tout ce qui flatte sa vanité : « L'égoïsme est gigantesque : il déborde le monde », il est l'amour même de l'être, « *der Drang zum sein* » [1], tel qu'il résulte de la nature intime, métaphysique de l'individu. Car l'individu, c'est le sujet connaissant, c'est-à-dire un pouvoir de perception qui peut se considérer comme unique, en ce sens que l'univers entier, y compris les autres sujets, lui apparaît comme sa propre représentation. Que sa conscience disparaisse, et le monde s'évanouira; il se saisit ainsi lui-même comme « la condition du monde »; le « macrocosme » s'affirme comme « l'équivalent du microcosme [2] ». Sans doute c'est là le point de vue illusoire de la représentation; mais comment éviter que cette illusion s'étende à la conscience que l'individu prend de lui-même comme volonté, c'est-à-dire comme sujet de la moralité? Parce qu'il est le centre d'une représentation unique des choses, le sujet, quand il se saisit comme volonté, c'est-à-dire quand il prend conscience de l'action de son corps sur la représentation, est naturellement amené à penser et à agir comme s'il était aussi le centre d'une volonté unique. Suivant la forte expression du philosophe, « chacun attend sa mort

1. *Mor.*, *ibid.*, p. 577-578.
2. *Monde*, § 61, W., I, p. 429.

comme la fin du monde [1] ». Aussi, épouvanté à l'idée du néant, il s'attache à ce monde des objets qui lui paraît le garant de sa propre réalité; il veut le saisir d'une prise plus tenace, le conquérir, le dominer. C'est pourquoi il assigne à sa volonté individuelle une sphère d'action égale à celle de sa représentation; et, comme il sent tout entière en lui l'indivisible Volonté, il croit être en effet toute la Volonté, ou, comme le dira bientôt Stirner, « l'Unique » connaissant et voulant.

Or, nous le savons déjà, c'est là illusion pure; en s'objectivant, la Volonté a subi la loi formelle de toute représentation objective, celle de l'espace et du temps, ou, en termes équivalents, celle de l'individuation. L'individu, sans doute, est situé à un point de vue unique et exclusif de l'espace et de la durée, et, de ce point de vue, l'égoïsme est explicable; mais une infinité d'autres points de vue analogues sont possibles et nous avons vu pour quelles raisons Schopenhauer admet que la Volonté a multiplié à l'infini les types individuels où se réalise sa plus parfaite objectivation. Ainsi quantité d'êtres existent, qui ne sont donnés au sujet que comme des fragments de représentation, êtres aussi réels que lui, puisque en eux s'objective aussi tout entière la Volonté unique; et c'est le sujet, maintenant, qui n'est plus pour les autres sujets qu'une représentation, c'est-à-dire une simple apparence, mais apparence désirable ou redoutable, que l'égoïsme d'autrui voudra maîtriser comme lui-même veut maîtriser autrui. Ainsi la multiplicité des points de vue de la représentation où s'objective le vouloir a pour conséquence immédiate le conflit

1. *Monde, ibid.*, p. 430.

nécessaire des volontés individuelles. Ne savions-nous pas, au reste, que les objectivations de la volonté entrent en conflit nécessaire les unes contre les autres? Nous trouvons maintenant la formidable illustration de cette loi dans la « guerre de tous contre tous »[1]; seulement, l'égoïsme n'est plus ici, comme chez Hobbes, un simple trait de caractère que le psychologue démêle dans la nature humaine; le métaphysicien y reconnaît « l'expression effroyable du conflit intime de la volonté avec elle-même[2] ».

Il est aisé, dès lors, de définir l'injustice : elle apparaît dès qu'une volonté individuelle dépasse sa sphère propre, qui est « l'affirmation de son corps », et fait irruption dans la sphère où s'affirme la volonté d'autrui, c'est-à-dire menace, blesse ou détruit un autre vivant. Toute violence physique, assassinat, blessure, esclavage, est donc injuste; mais aucune ne porte ce caractère au même degré que le cannibalisme, « effroyable image du plus grand conflit de la liberté avec elle-même[3] ». A un moindre degré, le meurtre des animaux, même ou surtout quand il a l'aliment pour fin, manifeste le même acharnement du vouloir-vivre à dévorer ses propres créations.

A ces formes brutales et directes de la violence, il convient de joindre toutes les atteintes, souvent détournées ou même secrètes, qu'une volonté peut faire subir à l'exercice d'une autre. Le vol est injuste parce qu'il soustrait à une volonté un instrument d'action que celle-ci s'est donné; car la propriété a pour fondement, non pas l'occupation

1. Hobbes, *De Cive*, ch. I.
2. *Monde*, loc. cit., p. 430.
3. *Ibid.*, § 62, p. 432. Cf. § 66, p. 478.

comme le veut Kant, mais l'« appropriation » (*Aneignung*), c'est-à-dire le travail grâce auquel un agent fait « sien » un objet extérieur et y imprime la marque de son activité. La propriété est en quelque sorte le prolongement du corps, une objectivation de la volonté dépassant la personne physique. Elle a donc un fondement strictement naturel. Injuste encore, le mensonge, en ce qu'il tend à imposer à l'esprit d'autrui une croyance fausse qui limite son pouvoir d'action sur les choses [1].

Telle est, brièvement esquissée, la théorie schopenhauérienne de l'injustice. Elle est à double titre originale. D'une part, le terme d'injustice, qu'on peut trouver assez mal choisi, ne représente pas ici une notion abstraite, comme serait celle d'un ordre de la nature violé par une volonté rebelle. L'homme à qui l'on a fait tort le « sent » immédiatement, comme il éprouve la douleur physique, et il en éprouve une peine morale, distincte de cette douleur, parce qu'il reconnaît, à la source de l'échec infligé à sa volonté, l'antagonisme d'une volonté étrangère à la sienne ; de son côté, l'homme injuste éprouve une sorte de malaise spécial, le « remords », parce qu'il reconnaît dans sa victime une volonté semblable à la sienne ; il sent qu'il s'est frappé en frappant autrui. Ainsi la conscience de l'injustice est bien un sentiment, non une notion rationnelle. Aussi bien, — et c'est là le second trait que nous devions rehausser, — ce sentiment est-il antérieur à toute notion d'un ordre moral ; il ne faut pas prêter aux volontés particulières de la cité universelle une sorte de droit présomptif à développer également

1. *Monde*, § 68 ; W., I, p. 431-437 ; *Mor.*, § 14-17 ; W., III, p. 577-607.

leur activité; car le droit, loin de devancer l'injustice, la suit et n'en est que la limitation. Schopenhauer insiste sur ce point que, de la justice et de l'injustice, la seconde seule est primitive, la première dérivée et négative [1].

b. Droit naturel et droit positif.

Qu'est-ce donc que le droit? Simplement la négation d'un tort naturel. On ne parlerait pas de droit, s'il n'y avait pas d'injustice. C'est ainsi qu'il n'est pas injuste de laisser sciemment périr de faim un malheureux, puisqu'il n'y a pas là empiètement d'une volonté sur le domaine d'une autre; aussi ne peut-on dire que le pauvre ait droit à l'aumône du riche. En revanche, la violence, la ruse pourront devenir des droits si elles ne sont employées que pour contenir l'atteinte portée à une volonté; il y aura, de même, un droit de mentir pour quiconque est menacé de violence. Le droit est ainsi « la négation de la négation » opposée à mon vouloir. Il est la réaction spontanée de ma volonté contre l'injustice; et c'est en ce sens qu'il est possible de parler de « droit naturel », mieux encore, de « droit moral[2] ».

Faut-il assigner la même origine au droit positif? En d'autres termes, l'État a-t-il pour mission d'assurer à chacun le libre exercice de ses droits naturels et le développement de sa personne morale? Au moment où Schopenhauer établissait sa doctrine, les théories les plus en vogue en Allemagne s'accordaient à subordonner le droit à l'éthique; Kant avait aperçu, dans le droit naturel, la

1. *Monde, ibid.*, p. 437; *Mor., ibid.*, p. 598.
2. *Monde, ibid.*, p. 435-439.

réciproque du devoir et, dans la société, un moyen d'assurer l'exercice de ce droit. Hegel, surtout, avait salué l'État comme un instrument tout-puissant de moralité individuelle, un éducateur autoritaire de vertus rationnelles. La hardiesse n'était pas médiocre, en 1818, de remonter, par delà Fichte et Spinoza, jusqu'à Hobbes, et de réduire l'État à la fonction toute négative d'organiser la résistance à l'injustice. « C'est de l'égoïsme que naît l'État[1] », d'un égoïsme simplement tempéré par la raison. Car la raison est un attribut commun aux sujets que l'intérêt dresse l'un contre l'autre en conflit permanent. Or le propre de la raison est de s'élever du particulier au général; grâce à elle, le sujet ne tarde pas à apercevoir l'origine commune des douleurs qu'inflige aux individus l'antagonisme des appétits; il se rend compte qu'à tout prendre il a moins de chance de réussir à empiéter sur la volonté de ses semblables que de subir leurs empiètements sur la sienne, de sorte que le meilleur moyen de réduire au minimum les souffrances communes est encore que chacun renonce au plaisir incertain que peut procurer l'injustice commise. De ce calcul est né le « contrat d'État » et, du même coup, le droit positif, dont la fonction toute négative se réduit à limiter l'injustice. L'État n'a donc que faire de s'occuper de fins positives; ni l'assistance, ni l'instruction, ni l'édification morale ne sont de son ressort; s'il punit, il n'a cure de proportionner le châtiment à l'intention : il se borne à prévenir le crime par la terreur[2].

« *Neminem læde!* ne fais tort à personne », telle est donc

1. *Monde*, *ibid.*, p. 445.
2. *Ibid.*, p. 442-451.

la maxime à laquelle peut se réduire la morale de la justice ; — morale sommaire, et cependant complète, en ce sens qu'elle a son principe propre et suffit, sans intervention d'aucun autre principe, à assurer la paix sociale et à introduire une discipline dans la vie individuelle. Cette morale suffit même à brider la « méchanceté », qui n'est autre que l'exaspération du penchant naturel de l'homme à affirmer sa volonté sans égards pour celle d'autrui[1]. Sans doute elle ne suscitera ni des héros ni des saints, mais elle suffira à former des citoyens probes et pacifiques.

c. Critique des notions morales.

Objectera-t-on que le nom de morale ne saurait convenir à une doctrine qui se dispense d'établir aucune distinction entre les notions morales de bien et de mal? Schopenhauer s'alarmerait si peu de cette critique, qu'il s'évertue à démontrer le caractère relatif et dérivé de ces notions, et, par suite, leur inefficacité morale. Comment concevoir, en effet, le Bien absolu, que les métaphysiciens proposent à l'effort de l'agent moral? Un objet n'est pas bon en lui-même, mais pour autant qu'il satisfait une tendance de la volonté. On dira donc d'un acte qu'il est bon, comme on le dit d'un outil, d'un chemin, d'un aliment, s'il réalise une fin recherchée par le vouloir ; et cette fin, à son tour, ne sera bonne que par rapport à la volonté qui y tend. Ainsi, « tout bien est essentiellement relatif..., un bien absolu est une contradiction[2] ». Kant n'a pas été plus heureux quand il a tenté de transférer ce caractère absolu à la loi

1. *Monde*, § 66, p. 475-476. Cf., sur la méchanceté, le § 65, p. 466 sq.
2. *Ibid.*, § 65, p. 465.

qui commande l'acte; car, si l'on considère la volonté dans ses déterminations particulières, elle ne connaît d'autre loi que celle de la motivation, c'est-à-dire de la causalité, et cette loi, à l'encontre de l'impératif catégorique, qui est une loi de liberté, lie avec une parfaite rigueur les actes aux motifs[1]. Considère-t-on, au contraire, la volonté pure? Celle-ci, sans doute, est liberté absolue; mais, pour cette raison même, elle est antérieure à toute détermination et, puisque aussi bien elle est source de toute réalité, elle ne saurait recevoir de rien qui lui soit extérieur une « destination ». « Il n'y a pas de devoir absolu pour la volonté : tout devoir est essentiellement relatif[2] », comme le bien. L'impératif est donc une notion bâtarde, car il n'est intelligible ni du point de vue de la nécessité ni de celui de la liberté.

D'une manière plus générale encore, les morales traditionnelles échouent par cela même qu'elles prétendent à être démonstratives. Elles « déduisent » les devoirs, proposent à l'intention des « motifs » et formulent des « lois » sous forme de maximes abstraites. Or motifs et abstractions appartiennent à l'ordre de la représentation, non à celui de l'action. Les motifs peuvent modifier la direction extérieure des actes, c'est-à-dire le déploiement de la volonté sous forme d'espace et de temps, mais ils laissent intacte la volonté dans son fond intime. *Velle non discitur*, se plaît à répéter Schopenhauer, et Socrate s'est lourdement trompé quand il a cru que la vertu pouvait s'enseigner à l'école des philosophes[3].

1. *Mor.*, § 4, W., III, p. 501. Pour la critique de la morale kantienne, voir également : *Critiq. de la philos. Kant.*, W., I, p. 653-668.
2. *Nouv. Par.*, § 320, N., IV, p. 202.
3. *Monde*, I, § 66, p. 472-475.

§ 3. — La morale de la pitié.

Si donc une morale est possible, qui dépasse la codification des égoïsmes, tout essai de la construire dialectiquement est *a priori* condamné. Tranchons le mot : seule est possible une morale mystique. Schopenhauer ne s'en défend pas et, bien qu'il ait tenté, une fois au moins, une sorte de déduction de la charité, il affirme nettement, au terme même de cette déduction, le caractère « mystérieux » du « motif » de la vraie moralité[1]. Non sans doute qu'il faille attendre d'une révélation transcendante la lumière qui guidera notre recherche ; mais il nous faut, une fois de plus, quitter la route banale, facile, mais illusoire, de la connaissance discursive et fouler à nouveau les sentiers de l'intuition qui nous ont conduit déjà aux clairs horizons de l'être et de la beauté. Or envisageons du point de vue de l'intuition ces mêmes problèmes pratiques, que la morale de la justice a résolus en termes de raison : l'homme juste, disions-nous, reconnaît, parmi ses représentations, des sujets analogues à lui-même et s'impose cette maxime rationnelle de ne faire à nul autre ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît. Il a ainsi entrevu, autant qu'il le peut de ce point de vue discursif, la vanité du principe d'individuation. Mais qu'il aille plus loin ;

1. *Mor.*, § 16, W., III, p. 586-590 ; cf. § 18, p. 608, et *Monde*, § 66, W., I, p. 472. Il y aurait lieu d'insister davantage, si la place ne nous manquait, sur les différences qui distinguent la dissertation sur les *Fondements de la Morale* des chapitres du *Monde* relatifs aux mêmes questions. Ce sont surtout des différences de méthode : la dissertation est plus scolastique, plus dialectique. Ce caractère s'explique peut-être par la nature de ce dernier ouvrage, destiné à un concours académique.

qu'il achève de soulever le voile de Maïa : ce ne sont plus des sujets analogues à lui qu'il reconnaîtra chez les autres êtres : c'est lui-même, c'est sa propre volonté, en apparence dispersée dans l'humanité, dans l'animal, dans la nature entière ; et, dans la mesure où ces choses ne sont plus distinctes de lui, lui aussi sort de lui-même et se perd dans ces volontés qu'il traitait en étrangères ; il sent alors la vérité profonde de cette formule du Véda : « *Tat twam asi!* tu es ceci ! » Comme les sages de l'Inde, il a trouvé dans la « connaissance » la libération définitive de l'illusoire individualité[1]. *Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio superrexit*[2].

Or, avec la vanité de l'existence individuelle, c'est aussi son incurable misère qui se découvre soudain à l'intuition dans son horreur infinie. Car, si autrui est moi, toute souffrance est mienne, et la mienne, à son tour, n'est qu'un moment de l'abominable drame que la Volonté se joue à ses propres dépens. Toute douleur, dès lors, se redouble dans l'intuition, en ce sens qu'elle devient révélatrice d'une douleur plus vaste qui la déborde. A ce point, le pessimisme de Schopenhauer vient tout entier s'intégrer dans sa morale ; c'est lui qui fournit à l'action le ressort tout-puissant que les morales grecque et judaïque ont en vain cherché dans l'admiration d'un ordre naturel ou transcendant. Ce ressort est la *pitié*. Schopenhauer a écrit sur ce sentiment des pages admirables qu'on aimerait à citer en entier. Nul n'a senti avec plus de force qu'un amour douloureux est plus profond, plus fécond aussi, qu'un amour fait d'ad-

1. *Monde, ibid.*, p. 477-481. Cf. *Supplém.*, ch. XLVII, W., II, p. 708.
2. Cette phrase de l'Oupnekhat (Trad. Duperron, t. II, p. 216) sert de *motto* au livre IV du *Monde*, p. 353.

miration ou de joie : « Tout vrai, tout pur amour est pitié, et tout amour qui n'est pas pitié n'est qu'égoïsme [1] ».

Est-ce à dire, en fin de compte, qu'il faille ériger la pitié en impératif? Nullement. « Je ne puis, écrit Schopenhauer, assigner à la volonté éternellement libre aucun devoir, aucune loi [2] ». Moins que toute autre, d'ailleurs, une morale de la pitié peut affecter une forme impérative. La pitié est un *fait*, rien de plus; fait « mystérieux », sans doute, en qui l'on peut reconnaître l'écho affectif d'une aperception intime de la chose en soi, mais dont l'expérience la plus superficielle suffit à établir la réalité. Le plus rude, le plus ignorant l'éprouve, à certaines heures, à l'égal des tendres et des sages [3]. Ce fait posé, ses « effets pratiques », c'est-à-dire les devoirs positifs, s'en déduiront d'eux-mêmes. Au « *neminem læde* », s'ajoutera cet impératif de la charité : « *omnes, quantum potes, juva* »; et la richesse du principe semble si évidente que Schopenhauer laisse assez dédaigneusement au moraliste le soin d'en développer les applications [4].

On le voit, la morale de la pitié se superpose à celle de la justice, mais on ne peut dire qu'elle la prolonge. Elles n'ont rien de commun, ni les principes, ni la méthode, ni les commandements. La première a pour point de départ l'égoïsme; pour instrument, la raison; pour conséquence, l'établissement de maximes négatives; la seconde procède par intuition et laisse à l'amour, une fois éclairé, la libre initiative de la charité et du sacrifice. Comprend-on, maintenant, à quel point est mystique cette morale de tendresse,

1. *Monde*, I, § 67, p. 483. Cf. *Mor.*, W., III, § 16, p. 589-590 et § 18, p. 607-612.
2. *Monde*, § 66, p. 481.
3. *Mor.*, § 18, p. 611.
4. *Ibid.*, p. 611-612.

surajoutée à une discipline d'égoïsme réfléchi, et comment son auteur a pu dire qu'il y a, dans tout acte de bienfaisance, un « commencement de mysticisme »?

Ce dernier trait de l'éthique schopenhauérienne, on le sait, a vivement indigné l'auteur d'*Au delà du bien et du mal*. Nietzsche s'est étonné qu'« une tête aussi claire que Schopenhauer » ait pu s'éprendre d'un » radotage mystique et sans valeur [1] ». Cet étonnement s'explique si l'on n'envisage que l'un des aspects du tempérament philosophique de Shopenhauer. Naturellement porté au dédain de tout ce qui rentre dans la commune mesure, imbu du préjugé romantique contre le banal dont s'enchante le « philistin », vivement frappé de la distance qui sépare le génie de la foule des esprits vulgaires, il semblait qu'il dût logiquement fonder une morale aristocratique et revendiquer le droit, pour le « sur-homme », de s'affranchir des règles propres à brider les « esclaves ». N'a-t-il pas, presque dans les mêmes termes que Nietzsche, vanté le « mépris » qui constitue, pour l'homme supérieur, une sorte de noblesse? « *Stolz ist nicht wer will!* N'est pas fier qui veut! » écrit-il [2]. Mais l'étonnement cesse si l'on se rappelle que, sous la raideur qui est devenue de bonne heure une « attitude » défensive, se dissimule la sensibilité d'une âme douloureuse, plus sympathique à la souffrance qu'à la joie, et assez attentive au mal pour entendre, en toute douleur, l'écho assourdi de la douleur universelle. N'oublions pas non plus ce que Schopenhauer doit au christianisme. En un sens profond, cet athée a été

1. Nietzsche, *Morgenröte*, § 142, *Werke*, Leipz., 1900, t. IV, p. 147. Cf. *Jenseits von Gut u. Böse*, Berlin, 1879, p. 225-240, et *Götzen. Dämmerung*, Leipz., 1889, p. 107.

2. *Par.*, W., IV, p. 403. Cf. *Nouv. Par.*, N., IV, p. 334.

« touché de la grâce ». Aucun philosophe moderne n'a plus catégoriquement proclamé la supériorité de la morale chrétienne sur la morale grecque [1]. Enfin et surtout, par delà l'Évangile, c'est aux Védas, aux Pouranas, au Bhagavad-gita, à Çakya-Mouni, que Schopenhauer doit l'inspiration centrale de sa morale pitoyable; car il trouvait, au fond de la sagesse hindoue, une métaphysique plus voisine de la sienne que celle du christianisme. En établissant la fraternité des hommes en Dieu, l'Évangile maintient entre eux une distinction; il fonde ainsi la doctrine de la « dignité personnelle » et assigne à chacun pour fin son « salut » individuel, laissant à Dieu la tâche de « sauver le monde » du péché. D'autre part, le pessimisme chrétien n'est pas radical; car il rattache le mal, non à la création même, mais à la chute volontaire de la créature parvenue déjà à la clarté de la raison. Védisme et Bouddhisme, au contraire, s'accordaient à reconnaître l'identité foncière des êtres sous l'illusoire dispersion des choses et à dénoncer cette illusion, c'est-à-dire l'existence même des individus, comme le mal absolu; ils enseignaient comme premier commandement la compassion pour tous les vivants, hommes, animaux, plantes et choses inertes. Toute la morale de la pitié est là; et là aussi est déjà la morale d'abnégation qui couronne le système.

§ 4. — La morale de l'abnégation.

Deux morales, dans un système, c'est beaucoup déjà. Il ne semble pas douteux cependant qu'avec l'abnégation

1. *Mor.*, § 19, W., III, p. 615.

ce soit bien une troisième morale qui s'ajoute aux précédentes et s'en distingue profondément. La morale de la justice et celle de la pitié, malgré les différences que nous avons signalées, affirment ce caractère commun de supposer l'acceptation de la vie; la seconde, avec ses maximes positives, présente même ce caractère avec plus d'évidence que la première. Dire à l'homme : « aide ton semblable », n'est-ce pas lui ordonner : prends ta part de son fardeau, atténue sa douleur, rends-lui la vie supportable et douce? Célébrer le dévouement de Régulus, de Winkelried ou le martyre de Giordano Bruno [1], n'est-ce pas admettre que les biens pour lesquels meurt le héros, patrie, famille, vérité, méritent ce suprême sacrifice? qu'en un mot, la vie, si douloureuse soit-elle, vaut encore la peine qu'on la vive, en s'efforçant de la rendre meilleure?

Or il est évident que la logique du système conduit à une tout autre conclusion; l'atténuation de quelques souffrances individuelles ne peut satisfaire celui qui s'est pénétré de l'infinitude du mal d'être et de l'absolue vanité de l'existence individuelle. Illusionnisme radical et pessimisme radical aboutissent nécessairement à la condamnation de la vie; et, puisque cette vie est l'œuvre de l'aveugle Volonté, la tâche qui s'impose à la volonté, devenue consciente d'elle-même, est évidemment d'abolir son œuvre par la cessation totale du vouloir [2].

a. Le Nirvâna.

Pareille « suppression de la Volonté par elle-même »

1. *Monde*, I, § 67, p. 482.
2. *Ibid.*, tout le § 68.

est-elle possible, et par quelles voies? Il n'est pas très aisé de le déterminer. Schopenhauer a-t-il entrevu l'idée grandiose, que reprendra Ed. von Hartmann, d'une sorte de « suicide cosmique »? Sans doute; il s'est trop inspiré des doctrines de l'Inde pour n'avoir pas été séduit par la pensée du « Nirvâna ». Il connaît la promesse faite aux saints du Bouddhisme : « Tu arriveras au Nirvâna, là où tu ne trouveras plus ces quatre choses, la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort[1]. » Il a même, au passage, « admis » que, si l'humanité disparaissait par la simple pratique de la chasteté, l'animalité, qui en est « le reflet affaibli », s'évanouirait et que le monde, perdant avec la connaissance l'illusion de l'existence, « sombrerait au néant[2] ». Et peut-être serait-ce là la conclusion logique de tout le système. Mais il faut reconnaître que Schopenhauer n'a nullement insisté sur cette conception, qu'il l'énonce même, au passage, comme une simple réflexion incidente. Ses premiers disciples, Asher et von Doss, ne manquèrent pas d'en être choqués. Il y a plus : dans les dernières pages du *Monde*, où il s'efforce de préciser le concept de Nirvâna, Schopenhauer se défend de l'assimiler au pur néant. Sans doute, pour l'entendement vulgaire, qui aperçoit dans le sensible le type parfait du réel, l'abolition de la représentation équivaudrait à l'anéantissement total; « mais, à l'inverse, pour ceux qui ont converti et aboli la volonté, c'est le monde actuel, ce monde si réel avec tous ses soleils et ses voies lactées, qui est : Rien[3] ». Le *Monde* s'achève par cette phrase énigma-

1. *Monde*, I, § 63, p. 373.
2. *Ibid.*, § 68, p. 488.
3. *Ibid.*, § 71, p. 527.

tique, d'inspiration plus platonicienne que bouddhique, qui semble entr'ouvrir l'espérance d'une sorte de retour de l'âme, délivrée de la « caverne » ombreuse, à la clarté radieuse de l'être en soi. Ailleurs, distinguant le « néant relatif » du « néant absolu », l'auteur insinue que le Nirvâna n'est un néant qu'à l'égard du monde de la représentation dont il est la négation, et que notre impuissance à le décrire peut ne tenir qu'à la limitation naturelle de nos facultés [1]. Bref, la théorie du Nirvâna est restée indécise chez Schopenhauer ; peut-être même le philosophe ne l'a-t-il retenue que par piété pour ses grands modèles orientaux ; c'est une pièce de style, qui figure en bonne place dans le *Monde,* mais ne paraîtra même plus dans la *Morale*. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher le sens véritable de la suppression du vouloir.

S'il n'y a pas lieu d'envisager le suicide de la Volonté universelle, *a fortiori* ne saurait-il être question de suicide individuel. En des pages singulièrement fortes, Schopenhauer a montré que l'homme qui se tue, parce qu'il se croit désabusé des « illusions » de la vie, est, plus qu'aucun autre, victime de cette illusion; car son désespoir même est un aveu du prix qu'il attache à la vie et à la joie. « Celui qui se donne la mort voudrait vivre »; en croyant détruire en lui le vouloir-vivre, il en donne l'affirmation la plus passionnée. Ainsi « le suicide est le chef-d'œuvre de Maïa », car le suicidé croit détruire une chose en soi, alors qu'il n'en détruit que le phénomène [2].

1. *Supplém.*, ch. XLVIII, W., II, p. 720 ; cf. *ibid.*, ch. XLIV, p. 659.

2. *Monde*, § 69, p. 510-553. On pourrait ajouter que le suicidé est appelé à revivre une nouvelle existence individuelle. Mais nous croyons devoir laisser complètement de côté la théorie de la métempsycose, qui est l'une des

b. L'abdication du vouloir.

Une voie unique reste ouverte au salut : la négation du vouloir-vivre dans les limites de la vie phénoménale. Cette voie, on s'en souvient, Schopenhauer en a tracé déjà les premières étapes, quand il a distingué la connaissance pure de la connaissance utilitaire. Il nous a montré l'entendement, à l'origine simple instrument du vouloir-vivre, capable de s'affranchir de cette servitude et de jeter sur les choses un regard désintéressé. Mais, en se libérant de la Volonté, l'entendement arrive à libérer la Volonté elle-même ; car celle-ci ne s'attachait aux choses qu'en tant qu'elle se les représentait comme des réalités étrangères à elle-même, comme des objets distincts, sources de joies désirables. Or le voile d'illusion que la Volonté a tendu entre elle et les choses se déchire, si la Volonté se reconnaît dans ce non-moi, qu'elle s'épuisait à poursuivre, si elle se rend compte que la vie, née de son effort, n'est que contradiction, écoulement sans fin et sans raison, enfin souffrance sans répit. « Alors elle se détourne de la vie, elle prend en horreur les jouissances, où elle reconnaît une affirmation de la vie. » Ainsi la « connaissance du tout, de l'essence des choses » n'inspire pas seulement la justice et la pitié ; « elle devient pour toute volonté un *quiétif*[1] ».

Un « quiétif » ! Le terme est heureux et caractérise à merveille la morale de l'abnégation. Il ne s'agit plus ici de suicide cosmique, mais, plus simplement, de l'apaisement du vouloir réfléchi. Le sage ne supprime ni le monde,

parties les plus faibles du système. Cf. *Supplém.*, tout le ch. XLI, W, II, p. 542-598 sq.

1. *Monde*, I, § 68, W., I, p. 486-487.

ni lui-même, mais, en continuant de vivre, il cesse de vouloir, d'aimer la vie et s'élève à la sérénité de la contemplation.

Or cette attitude n'est pas nouvelle pour nous; c'est celle que le beau inspire à ses amants, artistes ou simples admirateurs. La contemplation de la beauté naturelle et l'art, en nous révélant la pure essence des choses, nous offrent une première voie de salut; nous n'y reviendrons pas. Mais il en est une autre, la voie tragique de la douleur, voie plus rude, mais plus brève aussi, et, au contraire de la première, accessible au plus grand nombre. Car il n'est pas donné à tous de s'affranchir, par la pure intuition intellectuelle, du principe d'individuation; au plus grand nombre, le vouloir-vivre ne laisse pas le loisir de pénétrer son essence; il les tient en haleine. Souvent, au contraire, l'expérience même de la douleur nous apporte la révélation du néant de la vie; l'excès des maux arrive à briser le ressort de la Volonté, et d'aucuns se sont élevés à la résignation simplement pour avoir trop souffert. « De la flamme purifiante de la souffrance jaillit brusquement, comme un éclair, la négation du vouloir-vivre, c'est-à-dire la rédemption [1]. » Schopenhauer a développé à mainte reprise le thème chrétien de la « bonne souffrance » (*das heilsame Leiden* [2]), « moyen de grâce [3] », qui « guérit et vivifie [4] ». Il est visible, au reste, que, dans cette théorie de la douleur libératrice, il pense beaucoup moins aux « sages » de l'Inde qu'aux « saints » du chris-

1. *Monde, ibid.*, p. 503.
2. *Supplém.*, ch. XLIX, W., II, p. 753.
3. *Nouv. Par.*, ch. XI, N., IV, p. 351.
4. *Supplém.*, *loc. cit.*, p. 749-750.

tianisme. Les premiers se sont affranchis par la connaissance dialectique; les seconds lui offrent des cas saisissants d' « expériences » individuelles suffisantes pour déterminer, en dehors de toute spéculation, la « conversion » radicale et soudaine de la volonté : tel l'abbé de Rancé, abandonnant le monde le jour où il apprend, dans des circonstances horribles, la mort de la femme qu'il aimait[4].

Ainsi définie, la morale de l'abnégation aboutit aux conséquences que l'on devine. La pitié enseignait les devoirs positifs d'assistance : l'abnégation suggérera avant tout une discipline personnelle, destinée à fortifier la maîtrise de la volonté une fois éclairée sur ses propres impulsions. Chasteté, pauvreté volontaire, mortifications, acceptation de toute épreuve et de toute humiliation, attente joyeuse de la mort libératrice, en un mot, toutes les vertus combinées de l'ascétisme hindou et de l'ascétisme chrétien prendront place dans cette morale de renonciation. Cependant, de l'idéal bouddhique et de l'idéal chrétien, c'est, en définitive, le premier qui l'emporte. La sainteté chrétienne, même chez le moine qui s'enferme au fond d'un cloître, n'a jamais abdiqué les devoirs de solidarité humaine; l'ascète qui prie et se mortifie pour le salut des pécheurs croit encore agir, de l'action la plus efficace, contre le mal et pour le salut du plus grand nombre; il y a, jusque dans son repliement sur soi, un effort tendu vers l'avènement d'un ordre meilleur. Or la morale dernière à laquelle aboutit la métaphysique schopenhauérienne n'a rien de conquérant ni d'altruiste. Il serait, sans doute, inexact de dire qu'elle retourne à l'égoïsme, car, à la hau-

1. *Supplém.*, ch. XLVIII, W., II, p. 743 et tout le chap. XLVIII où sont relatées nombre de conversions.

teur où nous nous sommes élevés, toute distinction a disparu du tien et du mien ; mais c'est une morale de quiétude. L'idéal qu'elle propose, ne l'oublions pas, opère une synthèse originale de la béatitude esthétique et de la pureté morale. Le génie créateur et le saint se rejoignent au sommet de la pensée, et l'on comprend que Schopenhauer, à la dernière page du *Monde,* voulant reposer notre imagination sur un symbole concret de la parfaite béatitude, ait emprunté ce symbole à l'art et qu'il ait trouvé, sur les figures de Raphaël et du Corrège, « cet océan de quiétude, ce repos profond de l'âme, cette sérénité inébranlable [1] » qu'inspirent à l'artiste et au saint la claire vision de l'essence des choses et la totale abdication du vouloir.

1. *Monde,* I, § 71, W., I, p. 526.

CONCLUSION

Durant les trente années qui suivirent l'apparition des *Parerga* et jusqu'aux premiers éclats de la vogue soudaine de Nietzsche, Schopenhauer a été le plus lu des penseurs allemands. Aujourd'hui encore, à l'heure même où la gloire de Nietzsche semble pencher vers le déclin, Schopenhauer reste au premier plan des écrivains proprement philosophes du dix-neuvième siècle allemand; et ce n'est pas seulement le plus éminent de ses disciples actuels, M. P. Deussen, qui salue en lui « le grand génie philosophique » de ce siècle[1]; tous les historiens reconnaissent que son étoile semble grandir en clarté à l'horizon du passé où tant d'autres constellations, naguère éblouissantes, se sont éclipsées; bien plus, ils reconnaissent en lui l'un des maîtres de l'heure présente, voire l'une des forces spirituelles les plus vivantes et les plus fécondes dont la pensée de demain pourra s'inspirer[2].

1. P. Deussen, *Kategorischer Imperativ*, discours prononcé lors de l'anniversaire de l'Empereur, Kiel, 1891, 2e éd., 1902.

2. Cf. notamment, Fr. Nietzsche, *Schop. als Erzieher*, 3e fragment des *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Leipzig, 1874; Th. Ziegler, *Die geistigen u. sozialen Strömungen des XIXen Jahrh.*, Berlin, 1899, p. 365; Volkelt, *op. cit.*, p. 353; G. Simmel, *Schop. u. Nietzsche*, Leipz., 1907, p. 3 sq.

Est-ce à dire qu'il se soit constitué, depuis quelque soixante ans, en Allemagne, une « école » schopenhauérienne nombreuse, disciplinée, originale? En aucune façon. Non pas qu'on ne puisse, à côté de quelques disciples médiocres, Frauenstædt, Bahnsen, relever les noms de penseurs éminents, depuis Édouard von Hartmann, qui tenta de réconcilier en un monisme concret, inspiré de Schelling, l'idéalisme de Hegel et le volontarisme de Schopenhauer, jusqu'au pauvre Mainlænder, qui crut devoir pousser jusqu'au suicide la logique du pessimisme, jusqu'à un contemporain, M. Paul Deussen, à qui sa connaissance approfondie des Védas a permis de remonter, pour y puiser à nouveau, jusqu'aux sources indianistes de la pensée schopenhauérienne. Mais les penseurs, une demi-douzaine peut-être, que l'on pourrait, à la rigueur, classer sous la rubrique du schopenhauérisme, sont, par ailleurs, d'origine et de tendances trop diverses pour qu'on puisse attribuer à une filiation historique ou à une mutuelle influence la communauté de leur inspiration. Ils ont simplement pris plus largement que d'autres leur part d'une influence diffuse que toute leur génération a plus ou moins subie, et que l'on retrouverait, atténuée et mêlée d'éléments plus complexes, chez Paulsen, Noiré, Wundt, Volkelt, ou même, en dehors des philosophes, chez le poète Hamerling, chez Richard Wagner, chez Nordau, enfin dans les premières œuvres de Nietzsche.

Précisément parce qu'elle est plus diffuse encore que proprement philosophique, cette influence est difficile à apprécier. Il y aurait là, pour un historien bien informé, l'occasion d'une belle étude de littérature comparée. Car ce n'est pas seulement en Allemagne qu'il faudrait suivre

à la trace l'action exercée par le pessimisme schopenhauérien; il faudrait tour à tour rechercher ce que lui doivent Sacher-Masoch, Ibsen, Sully Prudhomme, Loti, Brunetière, Bernard Shaw et, plus encore, Tolstoï.

Nous n'entreprendrons point pareille enquête qui, même résumée, dépasserait de beaucoup le cadre de ce livre, consacré à l'étude seule de la personnalité et de l'œuvre de Schopenhauer. Mais puisque cette œuvre, en partie vieillie, est restée jeune à tant d'égards, puisqu'elle exerce encore sur tant d'esprits un si impérieux ascendant, il n'est pas inopportun de se demander, au terme de ce travail, les raisons de cette vitalité.

Parmi ces raisons, on en pourrait, au premier plan, compter de tout extérieures qui, pour être superficielles, ne sont peut-être pas les moins fortes. Le style, d'abord, cette langue sobre, vive, pittoresque et, selon la juste remarque de Nietzsche, « honnête » comme celle de Montaigne[1]; cette prose où l'ample période, toujours limpide, se relève de traits de satire incisive ou d'images éclatantes. Puis la simplicité d'une doctrine extrêmement ramassée, condensée en un petit nombre d'écrits, qui, quoi qu'en ait dit l'auteur, ne sont même pas tous nécessaires à l'intelligence du système; car, qui a lu le *Monde comme Volonté et comme Représentation* et les *Suppléments*, connaît l'essentiel, non seulement de la théorie de la connaissance et de la Volonté, mais de l'esthétique, de la morale et du pessimisme schopenhauériens; dans ces volumes mêmes, on pourrait sans dommage sacrifier quelques redites et plus d'une addition parasite. Point d'effort, donc, pour

1. Nietzsche, *Schop. als Erzieher*, au t. I des *Œuvres complètes*, pet. éd., p. 400.

suivre le développement de cette pensée ; la tâche, si laborieuse pour l'historien de Kant ou de Schelling, de déterminer l'heure décisive où la pensée du philosophe arrive à s'énoncer sous sa forme la plus achevée et la plus cohérente, est ici réduite à la comparaison des notes des années 1812 à 1818, de la thèse de 1813 et du grand ouvrage de 1818. Ajoutez enfin que, dans ces textes bien définis, la structure du système se présente de façon directe, dégagée de tout échafaudage, de tout contrefort, de tout amas de matériaux qui en masque la vue d'ensemble ; peu de critique, mais aussi peu d'appels à l'autorité ; plus d'exemples que de dialectique ; théorie de l'intuition, la thèse s'offre, elle aussi, à l'intuition plus qu'elle ne prétend démontrer. Mais cette simplicité n'exclut pas l'ampleur des conséquences ; ou plutôt il n'y a guère de système où de plus riches applications découlent de façon aussi prochaine de prémisses plus sommaires ; le *Monde* contient, unies en une synthèse intime, une théorie de la connaissance, une ontologie, une morale, une esthétique, une philosophie de la nature, une philosophie religieuse, une philosophie du droit et même de l'histoire ; Schopenhauer n'éprouvera nul besoin, par la suite, d'écrire une logique, une esthétique, et ce sont des raisons de pures circonstances qui l'ont déterminé à reprendre et à développer ses conclusions sur la morale et le problème de la liberté. Bref, il n'est peut-être pas de philosophie où le *lector otiosus,* — qui forme toujours la majeure partie d'un public même curieux d'idées, — trouve autant de motifs de se plaire, — et de s'arrêter.

Mais il y a plus, et une analyse plus pénétrante aperçoit de plus solides et plus profondes raisons à l'actualité durable de la doctrine schopenhauérienne.

La première, croyons-nous, est une raison critique; c'est, pour le dire d'un mot, la transformation et, si l'on peut dire, le filtrage que Schopenhauer a fait subir au kantisme. On peut, il est vrai, relever plus d'une injustice, voire plus d'une inexactitude flagrante dans l'examen auquel Schopenhauer a soumis le criticisme de Kant. Cependant il faut reconnaître que Schopenhauer a démêlé, avec une singulière clairvoyance, ce qu'un siècle de critique devait le plus généralement garder et rejeter du kantisme. Distinction radicale du phénomène et de la chose en soi, théorie transcendantale de l'espace et du temps, rejet de la liberté hors de l'expérience, mais, du même coup, maintien de cette même liberté dans l'ordre du noumène, telles sont bien, à n'en pas douter, les thèses que le néo-criticisme allemand ou français et, d'une manière plus générale, les héritiers modernes de la pensée kantienne ont, non pas admis unanimement, tant s'en faut, mais le moins généralement sacrifiées. En revanche, les éléments du kantisme que Schopenhauer a le plus vivement battus en brèche, le formalisme compliqué et tout scolastique de l'Analytique de la raison pure, l'extension au noumène de ce même formalisme, la morale de l'impératif catégorique, semblent bien être aujourd'hui les parties les plus ruineuses et, de fait, les moins défendues du système de Kant.

Aussi bien, en réduisant le criticisme à sa plus simple expression, Schopenhauer, bien loin de stériliser cette philosophie, lui ouvrait un champ nouveau et singulièrement fécond. Allégé de ce qu'il y avait de plus lourd, de plus rigide, de plus artificiel dans son formalisme, le criticisme, remanié par Schopenhauer, s'offrait tout naturellement à

rejoindre l'empirisme et l'évolutionnisme. C'est là, sans doute, une extension que Schopenhauer n'avait point prévue, mais on peut affirmer sans témérité qu'elle est conforme à l'esprit du système, ce qu'on ne saurait dire, par exemple, de la philosophie du « développement » de Hegel ni même du naturalisme de Schelling. Le développement hégélien se déroule suivant les lois d'une logique toute faite; il suppose, en fait, dès l'origine, l'esprit pourvu d'une armature intellectuelle achevée, dont l'exercice se déroulera avec une nécessité toute spinoziste, et cette nécessité triomphera jusque dans le domaine de la plus apparente contingence, en histoire. Le mouvement de ce progrès logique est en sens inverse de celui de l'empirisme évolutionniste. Il en est tout autrement du volontarisme schopenhauérien. Sans doute il admet aussi un postulat logique, à savoir la soudaine apparition de la Volonté sous forme individuelle, c'est-à-dire sous la forme d'une conscience pourvue des lois essentielles de la représentation. Mais ce postulat n'est pas posé dès le premier mouvement accompli par la Volonté dans le sens de l'objectivation; les forces naturelles lui sont antérieures; il n'est même pas posé dès l'origine de la vie; il apparaît ainsi comme un « moment » d'un développement, ou plutôt d'une véritable évolution. Car nous avons relevé au passage ce caractère frappant du développement de la Volonté, que chacune de ses objectivations suppose la précédente, mais y ajoute quelque trait nouveau, irréductible, une « variation » soudaine. Rien n'empêcherait donc un évolutionniste d'interpréter la genèse de la conscience et des formes d'espace et de temps, telle que l'a décrite Schopenhauer, comme un « épiphénomène », qui ne peut se

poser que sur un organisme préexistant, mais que cet organisme ne suffit pas seul à engendrer, et qui suppose un nouvel effort de la Volonté pour parfaire son objectivation. L'apparition de la conscience et de la raison ne supposerait donc pas, — hypothèse contradictoire, — le développement d'une sorte de « raison séminale » préformée, mais un véritable progrès, une invention originale, signalant une nouvelle conquête de la Volonté dans le sens de l'individuation. Il y a plus; les notions transformistes de l' « adaptation au milieu » et de la « lutte pour la vie » s'intégreraient aisément, en ce point, dans la philosophie de la Volonté; car nous avons signalé « le conflit » des forces naturelles, qui, dans le règne organique, se traduit par la concurrence des vivants, et nous savons aussi que, sous l'impulsion du vouloir-vivre, chaque vivant s'arrange au mieux pour s'adapter aux limites que la résistance ou les menaces de son milieu imposent à sa propre expansion. Et qu'est-ce, au fond, que l' « élan vital » bergsonien, sinon le « vouloir-vivre » de Schopenhauer?

En ce qui concerne, en particulier, l'évolution psychologique, il est manifeste que la relation admise par Schopenhauer entre la volonté et l'entendement comporte, sans violence aucune, ou plutôt appelle une explication empirique. Si l'entendement est un mécanisme que la Volonté s'est donné comme un instrument supérieur d'expansion vitale et de sauvegarde individuelle, rien n'oblige le psychologue à admettre, comme le fait trop aisément Schopenhauer, le « miracle κατ' ἐξοχήν », c'est-à-dire la naissance soudaine de cet entendement naissant du cerveau humain, comme Minerve du front de Jupiter, tout équipé pour la lutte. A l'aide de la psychologie comparée, en étu-

diant l'enfant, le primitif et toute la série animale, il peut, au contraire, sans déborder les cadres du système, se demander si l'organisme mental n'a pas, comme l'organisme animal, une « phylogénèse » et une « ontogénèse », si son histoire ne comporte pas des « variations », depuis la simple réaction motrice jusqu'aux plus hautes fonctions de l'activité réfléchie, et si cette histoire ne se résume pas en un processus d'adaptation de plus en plus parfaite au donné, processus grâce auquel la personnalité s'affranchirait graduellement de l'emprise du mécanisme extérieur, pour s'élever jusqu'à la spéculation désintéressée et à la création libre.

Il est même telle doctrine plus récente encore à laquelle le volontarisme schopenhauérien peut offrir une base métaphysique commode et l'appoint d'observations psychologiques durables. Toute philosophie qui mettra l'accent sur le rôle de l'action ou du vouloir dans la formation de la connaissance, pragmatisme de tout ordre, philosophies de l'action et de l'intuition, appartiennent à la même lignée; car, toutes séparées qu'elles sont par de profondes divergences de méthode ou même de principes, elles s'accordent tout au moins à affirmer que la vérité n'est pas toute faite dans l'objet, mais qu'elle est créée par la spontanéité de l'esprit comme un instrument d'action sur les choses et que son objectivité se mesure au succès même des adaptations qu'elle rend possibles. En ce qui concerne, surtout, la connaissance intellectuelle, schopenhauérisme, pragmatisme et intuitionnisme s'unissent dans la mesure où ils définissent cette connaissance, non pas comme une activité grâce à laquelle l'esprit, sans sortir de lui-même, pourrait tracer *a priori* des cadres suscep-

tibles de rejoindre et d'ordonner le réel, mais comme un simple extrait de l'expérience même, élaboré par l'activité du sujet mais sans cesse corrigé par des expériences nouvelles, et permettant l'action prochaine ou la prévision lointaine.

Or il est évident que, réduite à ce rôle, la connaissance discursive laisse échapper l'essence du réel, puisqu'elle s'applique à saisir celui-ci, non pas en lui-même, dans son essence intime, mais sous la forme extérieure grâce à laquelle il comporte une réaction efficace, c'est-à-dire dans sa constance phénoménale, en tant que fragment d'espace et moment du temps. Nous retrouvons ainsi le caractère que nous signalions au début même de ce livre, à savoir que la doctrine de Schopenhauer marque l'un des moments les plus importants dans l'histoire des philosophies de l'irrationnel. Elle est même, croyons-nous, en face de la longue lignée des philosophies intellectualistes, le type le plus outrancier et, en son genre, le plus achevé, de l'irrationalisme systématique. Or s'il est vrai, — et comment en douter? — que la pensée moderne soit traversée par un puissant courant d'irrationalisme, dont les philosophies de la liberté et de la contingence, le moralisme, le pragmatisme, le bergsonisme, les mysticismes de tout genre sont comme autant de canaux, il faut avouer que le volontarisme schopenhauérien reste l'une des philosophies du présent, et que le penseur francfortois voyait juste quand il disait que son heure viendrait. S'il faut reconnaître, en effet, que toute analyse, aussi bien celle du logicien que celle du physicien, du biologiste ou du moraliste, laisse au fond du creuset quelque résidu irréductible, un X qu'aucune formule ne peut réduire en termes de raison, on conviendra qu'aucune philosophie n'a tenté un

effort plus hardi, plus persévérant, plus systématique pour assigner à cet inconnaissable le rôle qui lui revient nécessairement dans l'explication intégrale des choses, bien plus, pour faire de cet X indéterminable le principe même de toute explication, pour reconstruire le rationnel avec l'irrationnel, le déterminisme avec la contingence. Quoi qu'on pense d'ailleurs de l'hypothèse schopenhauérienne, que l'on prête à la spontanéité volontaire et alogique le pouvoir d'engendrer la vie, la raison, la beauté et l'amour, ou qu'on pose, au contraire, à l'origine même du devenir, l'indissoluble synthèse de la raison et de la liberté, force sera de maintenir Schopenhauer au premier rang des philosophes modernes de la liberté, à côté de Secrétan, de Renouvier, de Wundt, de Boutroux et de Bergson.

Ce qui devait, en tout cas, assurer à l'hypothèse volontariste l'intérêt durable dont elle jouit encore, c'est que son auteur l'a d'emblée portée sur le terrain où les esprits les moins avertis ne peuvent manquer d'en sentir la vivante signification. Il n'est peut-être pas de philosophe moins dilettante que l'auteur du *Monde comme Volonté*. Sans doute il n'a qu'imparfaitement vécu sa doctrine ; mais il a eu, à tout moment, le sentiment profond qu'en la fondant, il faisait plus qu'ajouter un chapitre quelconque à l'histoire de la spéculation humaine. Il a cherché expressément à remettre en question le plus essentiel de tous les problèmes, celui qu'aucun esprit réfléchi ne peut éviter, celui du sens et du prix de la vie ; et il a cru avec une parfaite sincérité, avec même une sorte de candeur émouvante, que la solution qu'il en proposait était de nature à modifier radicalement le jugement commun des hommes sur la valeur de leur propre existence. De là l'accent personnel,

de là aussi l'ardeur apostolique qui anime cette philosophie de « rédemption ». Si, en effet, la représentation est le vêtement illusoire d'une Volonté sans raison, le problème du mal se trouve élargi aux proportions de l'infini. Ce n'est plus l'imperfection relative et lointaine que la théodicée d'un Leibnitz se résignait sans effort à reconnaître dans un monde d'ailleurs aussi excellent qu'il peut être; c'est l'absence totale de bonté, l'absurdité essentielle et irrémédiable, c'est la douleur inhérente aux plus menues démarches de la vie, puisque à tout instant la vie est effort, c'est-à-dire renouvellement spontané du mal d'exister, puisque la joie même n'est qu'une trêve d'un instant accordée au désir, et l'amour une duperie féconde en douleurs nouvelles. La question, dès lors, n'est pas de savoir par quelle hygiène, quelle morale de prudence le sujet conscient peut offrir la moindre prise au mal et tirer le meilleur parti des joies possibles de la vie; elle n'est pas simplement : comment faut-il vivre? Mais : faut-il vivre?

En définitive, le pessimisme est et restera, pour la plupart des esprits, la pièce maîtresse du système schopenhauérien, parce que le problème du mal est posé, dans cette philosophie, en termes qu'il est impossible d'éluder. On peut se refuser à la solution qu'en propose Schopenhauer, on peut estimer qu'il reste, pour échapper au désespoir, d'autres issues que la volonté du néant; mais on ne peut éviter d'envisager le problème tel que Schopenhauer l'a défini. Sans admettre même que l'être soit, dans son fond, irrationalité pure, il suffit que cet être enferme un résidu rebelle à l'analyse, pour qu'on soit amené à se demander si le mal n'est pas inhérent à l'existence même

dans ce qu'elle a de contingent et de spontané. En termes plus concrets, pour que le pessimisme ait le droit de se poser à titre d'hypothèse, il n est pas besoin que la proportion du mal dans le monde soit empiriquement démontrée supérieure au bien ; il suffit que le mal, même à dose infinitésimale, soit réellement présent dans les choses pour qu'on puisse le soupçonner de prendre racine à la base même de l'être.

C'est sans doute pour n'avoir pas craint de poser le problème du mal sous sa forme la plus tragique, que Schopenhauer exerce encore sur tant d'esprits un ascendant qui n'est sans doute pas près de décliner. Il a fourni le modèle éminent d'une pensée intrépide et sincère jusqu'à la dureté, mais, en même temps, pitoyable à l'universelle misère et animée d'une sorte de charité fanatique. A cet égard, et quoi qu'on pense même des thèses essentielles du système, c'est se mettre à bonne école que de suivre quelque temps les leçons de ce maître un peu rude. En un temps, surtout, où l'on est rassasié jusqu'au dégoût d'un certain optimisme qui ne nous inviterait à rien moins qu'à nous laisser porter par le flot régulier du progrès, il est bon de relire telle page des *Suppléments,* dont la savoureuse amertume repose de ces fadeurs. Il n'est peut-être pas bon de s'en tenir au pessimisme, mais il est d'une saine discipline intellectuelle et morale de l'avoir traversé. Car, aussi bien et mieux qu'à l'inerte béatitude du Nirvâna, il peut conduire au dédain de l'épreuve, à l'acceptation du risque, à l'action entreprenante et réformatrice. C'est en ce sens que Nietzsche a pu reconnaître en Schopenhauer, à côté du génial inventeur d'idées, un incomparable « éducateur » des intelligences et des

volontés[1]. Car, de cette philosophie, on peut dégager sans peine une éthique d'effort et de sainteté, à la première page de laquelle pourraient figurer comme *motto* ces lignes des *Parerga :* « Une vie heureuse est impossible; le plus haut sommet auquel l'homme puisse s'élever est une vie héroïque : *ein heroischer Lebenslauf* »[2].

1. Nietzsche, *op. cit.*, p. 403 sq.
2. Parerga, II, § 172 *bis*; W., V, p. 337.

FIN

APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE

L'ŒUVRE DE SCHOPENHAUER

A. — ÉDITIONS ET RÉÉDITIONS FAITES DU VIVANT DE SCHOPENHAUER

1. — *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* thèse de doctorat, Rudolstadt, in Commission der Hof-Buch- und Kunsthandlung, 1813 (II, 148 p.); 2e éd. très augmentée, Francfort-s.-M., Chr. Herrmann, 1847 (VIII, 151 p.).

2. — *Ueber das Sehn und die Farben*, Leipzig, Hartknoch, 1816 (II, 88 p.). Traduction latine écrite par l'auteur, publiée sous le titre : *Commentatio exponens Theoriam Colorum physiologicam*, au t. III de la collection : *Scriptores ophtalmologici minores*, éditée par J. Radius, Leipzig, Voss, 1830; 2e éd. augmentée du texte allemand, Leipzig, Hartknoch, 1854 (VIII, 86 p.).

3. — *Die Welt als Wille und Vorstellung, vier Bücher, nebst einem Anhange der die Kritik der kantischen Philosophie enthält,* 1 vol., Leipzig, Brockhaus, 1819 (XVI, 725 p.); 2e éd. revue, augmentée d'un vol. d'*Ergänzungen,* ibid., 1844 (XXX, 599—VI, 640 p.); 3e éd. augmentée, ibid. — 1859 (XXXII, 634—VI, 140 p.).

4. — *Nothwendige Rüge erlogener Citate,* dans la feuille d'annonces de la *Jenaische Litteratur Zeitung,* n° 10, févr. 1821.

5. — *Ueber den Willen in der Natur, Eine Erörterung der Bestätigungen welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat,* Francfort-s.-M., S. Schmerber, 1836 (II, 141 p.); 2e éd. augmentée, ibid., Herrmann, 1854 (XXIV, 135 p.).

6. — *Brief an Herrn Professor Rosenkranz,* reproduit au t. II des œuvres complètes de Kant éditées par Rosenkranz et Schubert, Leipzig, Voss, 1838 (3 p.).

7. — *Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in Zwei akademischen Preisschriften* (*I Ueber die Freiheit des menschlichen Willens,* gekrönt *von der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften zu Drontheim, am 26 Januar 1839. — II Ueber das Fundament der Moral,* nicht *gekrönt von der K. Dänischen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen, den 30 Januar 1840*), Francfort-s.-M., Herrmann, 1841 (XL, 218 p.); 2e éd. augmentée, Leipzig, Brockhaus, 1860 (XLIV-215 p.).

8. — *Parerga und Paralipomena, kleine philosophische Schriften,* 2 vol. (VI, 465—IV, 531 p.), Berlin, Hayn, 1851.

B. — MANUSCRITS

L'héritier des manuscrits de Schopenhauer, Frauenstædt, mourut en 1879, léguant la plus grande partie de ce précieux héritage à la Bibliothèque Royale de Berlin qui en prit aussitôt possession. On peut diviser ces manuscrits en sept séries :

I. Notes marginales des cours suivis à Gœttingue et à Berlin.

II. Manuscrits de la période 1812-1818, classés par Schopenhauer au moyen de lettres et de chiffres, et reliés en deux volumes cartonnés par les soins de la bibliothèque.

III. Dix cahiers reliés que Schopenhauer a désignés des noms suivants :

1. *Reisebuch,* commencé en septembre 1818.
2. *Foliant,* — janvier 1821.
3. *Brieftasche,* — mai 1822.
4. *Quartant,* — novembre 1824.
5. *Adversaria,* — mars 1828.
6. *Cogitata,* — février 1830.
7. *Cholerabuch,* — septembre 1831.
8. *Pandektä,* — septembre 1832.
9. *Spicilegia,* — avril 1837.
10. *Senilia,* — avril 1852.

IV. Quatre rouleaux et deux cahiers renfermant les leçons professées à l'université de Berlin.

V. Traduction de l'*Orakel der Weltklugheit* de Balthazar Gracian (1832).

VI. Quelques cahiers renfermant de courtes dissertations (*Abhandlungen*) de dates diverses.

VII. Quelques cahiers de notes sur Locke, Kant, Fichte, etc.

En dehors de ces manuscrits, Frauenstædt avait hérité des exemplaires personnels des œuvres du philosophe, exemplaires interfoliés de papier vélin sur lequel Schopenhauer avait consigné ses corrections et additions en vue d'éditions ultérieures. Ces exemplaires ont malheureusement été vendus à l'encan après la mort de Frauenstædt et sont aujourd'hui dispersés.

On sait, d'autre part, que Schopenhauer avait commencé, en 1821, un recueil de notes d'une trentaine de pages, dont le titre choisi par lui, Εἰς ἑαυτόν, indique bien le caractère particulièrement personnel. L'exécuteur testamentaire, Gwinner, détruisit ce manuscrit après la mort de Schopenhauer, affirmant que telle était la volonté du testateur. Il y a de sérieuses raisons de douter que l'intention de Schopenhauer ait été sur ce point aussi formelle. En tout cas, Gwinner affirme avoir fait passer dans la biographie qu'il a écrite du philosophe un certain nombre de passages de l'Εἰς ἑαυτόν. Ce sont probablement, entre autres, les pages 198 à 151 du chapitre *Wer er war* de la 1re édition (ch. x, p. 241-277), où l'on retrouve, sans erreur possible, le style de Schopenhauer. Grisebach a pu ainsi, avec une suffisante approximation, reconstituer une partie de manuscrit posthume, dans ses *Schopenhauer's Gespräche u. Selbstgespräche*, p. 101-120. Pour plus de détails sur le manuscrit et sur l'emploi qu'en a fait Gwinner, voir Grisebach, *ibid.*, p. 97-100, et *Ed. u. Ined.*, p. 32-37.

C. — PUBLICATIONS ET RÉÉDITIONS POSTHUMES

a. Éditions de Frauenstaedt

Héritier des manuscrits et des droits d'auteur de Schopenhauer, Frauenstædt a réédité toutes les œuvres du philosophe, en y apportant, d'après les indications consignées par l'auteur dans ses exemplaires interfoliés, les additions ou corrections que celui-ci se réservait d'introduire dans ses œuvres. Par malheur, la piété philosophique de Frauenstædt ne l'a pas mis à l'abri d'erreurs aussi grossières que nombreuses, et Grisebach a pu relever plus de seize cents inexactitudes dans l'édi-

tion complète de 1877 comparée aux dernières éditions revues par Schopenhauer. C'est bien en vain que le maître avait par avance « maudit » quiconque, en rééditant ses œuvres, « y changerait consciemment quoi que ce fût, fût-ce une phrase, ou même un mot, une syllabe, une lettre, un signe de ponctuation » ! (Projet de préface pour une édition des Œuvres complètes, W., VI, p. 280).

Quoi qu'il en soit, Frauenstædt a publié ou réédité :

1. — *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 3e éd. revue et augmentée, Leipzig, 1864 (XVI-160 p.).

2. — *Ueber das Sehn und die Farben*, 3e éd. revue et augmentée, ibid., 1870 (XVIII-93 p.).

3. — *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 4e éd. revue et augmentée, ibid., 1873 (XXXVI, 634—VI, 743 p.).

4. — *Ueber den Willen in der Natur*, 3e éd. revue et augmentée, ibid., 1867 (XXVI-147 p.).

5. — *Parerga und Paralipomena*, 2e éd. revue et considérablement augmentée d'après les manuscrits posthumes, 2 vol., Berlin, 1862 (XII, 530—IV, 699 p.); 3e éd., Leipzig, 1874.

6. — BALTHAZAR GRACIAN'S *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit. Aus dessen Werken gezogen von Don Vincencio Juan de Lastanova und aus dem spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von* ARTHUR SCHOPENHAUER, Leipzig, BROCKHAUS, 1862 (XII-204 p.).

7. — ARTHUR SCHOPENHAUER, *Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke, von Julius* FRAUENSTÆDT, Berlin, Hayn, 1863 (X-762 p.).

[Contient principalement des extraits des manuscrits.]

8. — *Aus* ARTHUR SCHOPENHAUER'S *handschriftlichem Nachlass. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente. Herausgegeben von Julius* FRAUENSTÆDT, Leipzig, Brockhaus, 1864 (XXXII-480 p.).

[Comprend surtout des notes marginales ou autres sur Kant, Fichte, Schelling, Jacobi et Fries.]

9. — *Ueber Schopenhauer's Geschichtsphilosophie*, dans le *Deutsches Museum*, nos 22-23. [Extrait des MSS. de 1814.]

10. — ARTHUR SCHOPENHAUER'S *sämmtliche Werke*, herausgegeben von JULIUS FRAUENSTÆDT, 6 vol., Leipzig, Brockhaus, 1873-74; 3e éd., ibid., 1891.

[Comprend toutes les œuvres publiées du vivant de Schopenhauer.]

b. Éditions de Grisebach.

1. — *Edita und Inedita Schopenhaueriana, von* Ed. Grisebach, 1 vol., Leipzig, Brockhaus, 1888 (223 p.).

[Contient, notamment, des renseignements bibliographiques, des notes marginales, le catalogue de la bibliothèque de Schopenhauer et quelques lettres.]

2. — Arthur Schopenhauer's *sämmtliche Werke, herausg.* v. Ed. Grisebach, 6 vol. de l'*Universal-Bibliothek* de Philip Reclam, Leipzig [1890], 2e éd. revue [1892].

[Cette édition, la plus commode, a servi de base au présent travail. Elle se répartit ainsi :

T. I et II. *Die Welt als Wille u. Vorstellung.*

— III. *Die vierf. Wurz. etc. — Der Wille in der Nat. — Ethik.*

— IV-V. *Parerga u. Paralipomena.*

— VI. *Farbenlehre. — Biograph. u. bibliogr. Anhang-Namen u. Sachregister.*]

3. — Arthur Schopenhauer's *handschriftlicher Nachlass, herausg. von* Ed. Grisebach, 4 vol. de l'*Universal-Bibliothek* de Philip. Reclam jun., Leipzig [1892].

Cette édition d'extraits des MSS, également fort commode et la plus complète, a également servi de base à ce travail, et comprend :

T. I. *Gracian's Orakel der Weltklugheit.*

— II. *Einleit. in die Philos., nebst Abhandlgn. zur Dialektik, Aesthetik u. üb. die deutsche Sprachverhunzung.*

— III. *Anmerkgn. zu Locke u. Kant sowie zu nachkant. Philosophen.*

— IV. *Neue Paralipomena* [Extraits des MSS classés par chapitres correspondant aux chapitres des *Paralipomena;* — chap. εἰς ἑαυτόν, (fragments extraits des divers MSS et présentant un caractère personnel). — *Namen u. Sachregister.*]

4. — Schopenhauer's *Gespräche und Selbstgespräche,* herausg. von Ed. Grisebach, Berlin, E. Hofmann, 1898 (143 p.).

5. Schopenhauers *Sämmtliche Werke,* 3 vol., Leipzig, Inselverlag, 1903; réédition en 5 vol., 1908.

c. Autres éditions.

Schopenhauer, *Sämmtliche Werke,* 6 vol., Berlin, Bibliographische Anstalt, 1891.

D'autre part, les éditions d'ouvrages isolés ou d'extraits se sont multipliées depuis vingt ans, sans offrir aucun intérêt bibliographique ou philosophique.

Enfin une édition générale des œuvres de Schopenhauer, qui comprendra la totalité des inédits conservés à la bibliothèque royale de Berlin, a été confiée au professeur P. Deussen, de l'Université de Kiel, et sera publiée à Munich. L'édition comprendra dix volumes, dont le premier paraîtra incessamment (1911).

D. — CORRESPONDANCE

Les principaux disciples de Schopenhauer ont publié, à des dates différentes, les lettres qu'ils ont reçues de lui (voir, pour plus de détails, Griseb., *Ed. u. Ined.*, p. 42-44). Il suffira de mentionner ici les deux recueils les plus complets :

1. — *Schopenhauer-Briefe, Sammlung meist ungedruckter oder schwer zugänglicher Briefe von, an und über Schopenhauer, mit Anmerkungen und biographischen Analekten herausg. von* Ludw. Schemann, *nebst zwei Porträts Schopenhauer's von Ruhl und Lenbach*, Leipzig, Brockhaus, 1893.

2. — *Schopenhauer's Briefe an Becker, Frauenstädt, v. Doss, Lindner und Asher; sowie andere, bisher nicht gesammelte Briefe aus den Jahren 1813 bis 1860, herausg. von* Ed. Grisebach, *mit einem inedirten Porträt Schopenhauer's*, Leipzig, dans l'*Universal-Bibliothek* de Phil. Reclam jun. [1894]; 2e éd. [1898].

De ces deux recueils, le second est destiné à compléter le premier. Grisebach, en effet, a réuni dans son édition, avec quelques lettres inédites, presque toutes les lettres déjà publiées, mais dispersées dans des périodiques ou des volumes différents, et que Schemann n'a pas reproduites. Les deux éditions ne se redoublent que sur un petit nombre de points; il est nécessaire de les consulter l'une et l'autre pour connaître l'ensemble de ce qui a été conservé des lettres du philosophe.

3. — *Gespräche und Briefwechsel mit A. Schopenhauer, aus dem Nachlass von K. Bähr herausg. von* L. Schemann, Leipzig, 1894.

Grisebach a dressé, en outre, dans *Ed. u. Ined.*, p. 187 sq., le catalogue complet des lettres de Schopenhauer dont on a gardé la trace.

E. — TRADUCTIONS FRANÇAISES

De la quadruple racine du principe de raison suffisante, trad. par J.-A. CANTACUZÈNE, 1 vol. in-8°, Par., 1882.

Le Monde comme volonté et comme représentation, trad. par LE MÊME, 3 vol., in-8°, Par., 1886-89.

Même ouvrage, trad. par J. BURDEAU, 3 vol. in-8°. Par., 1888-90.

Essai sur le libre arbitre, trad. et annoté par SAL. REINACH, 1 vol. in-18, Par., 1876.

Le Fondement de la morale, trad. par A. BURDEAU, 1 vol. in-18, Par., 1879;

Les *Parerga und Paralipomena* n'ont pas été intégralement traduits, non plus que les *Neue Paralipomena*, mais un grand nombre de fragments, ou même des chapitres entiers, ont été traduits dans les recueils suivants :

Aphorismes sur la sagesse dans la vie, trad. par J.-A. CANTACUZÈNE, 1 vol. in-8°, Par., 1880.

Pensées et fragments, trad. par J. BOURDEAU, 1 vol. in-18, Par., 1881.

Enfin M. DIETRICH a publié un grand nombre de fragments, suivant un ordre arbitraire, dans les recueils suivants : *Écrivains et style*, Par., 1 vol. in-16, 1905; *Sur la Religion*, 1 vol. in-16, Par., 1906; *Philosophie et philosophes*, 1 vol. in-16, Par., 1909; *Éthique, droit et politique*, 1 vol. in-16., Par., 1909.

II. — BIBLIOGRAPHIE[1]

A. — BIOGRAPHIE ET CARACTÈRE

[SCHOPENHAUER]. *Briefe* (V. ci-dessus : *Correspondance*).

[ID.] *Vitæ curriculum Arthurii Schopenhaueri*, Phil. Doct. [*Curriculum vitæ* adressé au doyen de la Faculté de philosophie de l'Université de Berlin, en vue de l'admission à la *licencia docendi*, le 31 déc. 1819] (W., VI, p. 247-262).

1. Cette bibliographie ne mentionne que les travaux les plus importants. Pour plus amples détails, voir : LABAN, *Schopenhauer-Literatur*, Leipz., 1880; FR. UEBERWEG. *Grundr. d. Gesch. d. Philos.*, t. IV, 10e éd., Berlin, p. 96-100; J. M. BALDWIN, *Diction. of Philos. and Psychol.*, t. III, 1, p. 463-471, New-York, 1905.

[SCHOPENHAUER]. *An Professor Ed. Erdmann in Halle*, lettre du 9 avril 1851. [En réponse à une lettre où Erdmann demandait à l'auteur une notice autobiographique] (SCHEM., p. 331-333).

[ID.] *Notizen über mein Leben*, 28 mai 1851. [Notice adressée à la rédaction du *Meyer's Konversations Lexikon* qui l'avait demandée] (*Ed. u. Ined.*, p. 21-23).

W. GWINNER, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt*, Leipzig, Brockhaus, 1862; 2e éd. remaniée et très augmentée sous le titre : *Schopenhauer's Leben*, ibid., 1878 (XXI-635 p.); 3e éd. 1910 (1).

Arthur Schopenhauer, Von ihm, Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von E. O. LINDNER, *und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von* J. FRAUENSTÆDT, Berlin, Hayn, 1863.

DAVID ASHER, *Schopenhauer, Neues von ihm und über ihn;* publié d'abord dans le *Deutsches Museum*, puis en volume, Berlin, Duncker, 1871.

J. BOURDEAU, *Schop. d'après sa correspondance*, dans *Rev. des Deux-Mondes*, 15 août 1881.

ED. GRISEBACH, *Schopenhauer, Geschichte seines Lebens*, dans la collection biographique de BETTELHEIM intitulée *Geisteshelden*, Berlin, E. HOFFMANN, 1897.

ED. GRISEBACH, *Schopenhauer, neue Beiträge zur Gesch. sein. Lebens*, Berlin, 1905.

FR. PAULSEN, *A. Schopenhauer : der Zusammenhang seiner Philos. mit seiner Persönlichk.*, dans : *Deutsche Rundschau*, VIII, 1882.

N. B. — Beaucoup des études générales dont l'indication va suivre comprennent une biographie et une analyse du caractère de Schopenhauer.

B. — HISTOIRES GÉNÉRALES

J. ED. ERDMANN, dans : *Versuch ein. wissensch. Darstellung u. Gesch. der neuern Philosophie*, t. II, Riga et Leipzig, 1834-1853. — ED. v. HARTMANN, *Gesammelte Studien u. Aufsätze*, Berlin, 1876. — P. DEUSSEN, *Die Elemente der Metaphysik*, Aix-la-Chapelle, 1877; 3e éd., Leipz., 1902 ; trad. franç., Paris, 1899. — PAUL JANET, *La Métaphy-*

Des trois éditions de l'ouvrage de GWINNER, la seconde est la plus complète, un certain nombre de documents, d'importance secondaire ou reproduits au t. VI de l'édition GRISEBACH des œuvres, ayant disparu de la troisième. En revanche, cette dernière apporte quelques détails et quelques portraits inédits.

sique en Europe depuis Hégel, dans *Rev. des Deux-Mondes*, 15 mai 1877. — W. Windelband, *Gesch. der neueren Philos.*, t. II, Leipzig, 1880. — Arth. Drews, *Die deutsche Spekulation seit Kant*, t. II, Berlin, 1893. — H. Höffding, *Gesch. der neuern Philos.*, t. II, Leipzig, 1896; tr. franç., Paris, 1905. — Ed. Rod, *Les idées morales au temps présent*, Paris, 1891. — Ed. v. Hartmann, *Herkunft u. Werdegang der Schop. Philos.*, dans : *Die Gegenwart*, 1898. — Theob. Ziegler, *Die geistigen u. soz. Strömungen des XIX^en^ Jahrh.*, Berlin, 1899. — Ed. v. Hartmann, *Gesch. der Metaphysik, II^er^ Teil, seit Kant*, Leipzig, 1900. — Al. Riehl, *Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1903.

C. — ÉTUDES D'ENSEMBLE

a. Travaux de vulgarisation.

J. Frauenstædt, *Briefe über die schopenhauersche Philos.*, Leipzig, 1854. — A. Foucher de Careil, *Hégel et Schopenhauer*, Par., 1862; trad. allem. de J. Singer, Vienne, 1888. — Challemel-Lacour, *A. Schop.*, dans *Rev. des Deux-Mondes*, 15 févr. 1870. — Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, Par., 1874; 10e éd., 1905. — J. Frauenstædt, *Neue Briefe üb. die schop. Philos.*, Leipzig, 1876. — E. Last, *Mehr Licht! Die Hauptsätze Kants u. Schopenhauers in allgemeinverständl. Darlegung*, Berlin, 1879; 4e éd., 1880. — W. Wallace, *Schopenhauer* (Great writers series), Londres, 1891. — A. Bossert, *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*, Paris, 1904. — A. Covotti, *La Vita e il Pensiero di A. Schopenhauer*, Milan, 1910.

b. Études philosophiques sur l'ensemble du système.

Rud. Seydel, *Schopenhauer's System dargestellt u. beurtheilt*, Leipzig, 1857. — R. Haym, *A. Schopenhauer*, Berlin, 1864. — Chr. A. Thilo, *Ueb. Schopenhauers ethischen Atheismus*, Leipz., 1867. — Jürgen Bona Meyer, *A. Schopenhauer als Mensch. u. Denker*, Berlin, 1872. — Ed. v. Hartmann, *Schop. et son disciple Frauenstädt*, dans *Rev. philos.*, 1876, I. — Ragnisco, *Il mondo come volere e come rapprezentazione di Schop.*, Palerme, 1877. — O. Busch, *A. Schopenhauer. Beitrag zu einer Dogmatik der Religionslosen*, Heidelberg, 1879; 2e éd., 1878. — F. Brunetière, *La philos. de Schop.*, dans *Rev. des Deux-Mondes*, 1er oct. 1886. — R. Köber, *Die Philosophie Scho-*

penhauers, Heidelberg, 1888. — Rud. Lehmann, *Schopenhauer, ein Beitrag zur Psychol. der Metaphysik*, Berlin, 1894. — W. Caldwell, *Schopenhauer's system in its philos. significance*, Edimbourg, 1896. — Kuno Fischer, *Schopenhauers Leben, Werke u. Lehre*, Heidelberg, 1893; 2e éd., 1898. — Rich. Böttiger, *Das Grundproblem der schop. Philos.*, Greifswald, 1898. — P. G. Möbius, *Ueber Schopenhauer*, Leipzig, 1899. — Joh. Volkelt, *A. Schopenhauer, seine Persönlichk., seine Lehre, sein Glaube* (collection des *Klassiker der Philos.* de Frommann), Stuttgart, 1900. — Rob. Saitschick, *Genie u. Charakter, Shakespeare, Lessing, Schopenhauer, R. Wagner*, Berlin, 1900. — A. Kowalewski, *Schopenhauer u. seine Weltanschauung*, Halle, 1908.

D. — SOURCES ET DÉVELOPPEMENT DU SYSTÈME

Paul Janet, *Schop. et la physiologie française : Cabanis, Bichat*, dans *Rev. des Deux-Mondes*, 1er mai 1880. — Rud. Willy, *Schop. in seinem Verhältniss zu J.-G. Fichte u. Schelling*, diss., Zurich, 1883. — L. Ducros, *Schopenhauer, Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi de Kant à Schopenhauer*, Paris, 1884. — Harpf, *Schop. u. Gœthe* (*Philos. Monatshefte*, 1885, t. XXI). — Ernst Lehmann, *Die verschiedenartigen Elemente der schop. Willenslehre*, Strasbourg, 1889. — Theod. Lorenz, *Zur Entwickelungsgesch. der Metaph. Schopenhauers*, Leipzig, 1897. — M. F. Hecker, *Schopenhauer u. die indische. Philos.*, Cologne, 1897. — Sam. Rappaport, *Spinoza u. Schop.*, Berlin, 1899. — P. A. Schultz, *Schopenhauer u. seine Beziehung zur den Naturwissensch.*, dans : *Deutsche Rundschau*, 20, 1900. — Rob. Schüter, *Schopenhauers Philos. in sein. Briefen*, Leipzig, 1900. — P. Wapler, *Die geschichtl. Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauer's* (*Archiv f. Gesch. d. Philos.*, 1905, t. XVIII). — K. Schewe, *Schopenhauers Stellung zu der Naturwissenschaft*, Berlin, 1905. — O. Weiss, *Zur Genesis der Schopenhauersch. Metaphysik*, Leipzig, 1906.

E. — ÉTUDES CRITIQUES ET COMPARÉES

Ed. v. Hartmann, *Schellings positive Philos. als Einheit von Hegel u. Schopenhauer*, Berlin, 1869. — Du même, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus in ihr. Stellung zu den philos.*

Aufgaben der Gegenwart, Berlin, 1877. — L. Noiré, *Der monist. Gedanke : eine Concordanz der Philos. Schopenhauers, Darwins, etc.*, Leipzig, 1875. — F. Pillon, *La doctr. de Schop. sur le libre arbitre*, dans *Critiq. philos.*, 1877. — Ch. Renouvier, *La logique du syst. de Schop.*, ibid., 1882. — Du même, *La métaph. de Schop.; idéalisme, matérialisme, monisme*, ibid., 1882. — G. Frohschammer, *Wille oder Phantasie, krit. Parallele zür Würdigung der Philos. A. Schopenhauers*, dans : *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik*, 1885. — Geo. von Gizycky, *Kant u. Schopenhauer*, Leipzig, 1888. — W. Caldwell, *Schopenhauer's criticism of Kant*, dans : *Mind*, 1891. — M. Millioud, *Étude critique du système philos. de Schopenhauer*, Lausanne, 1893. — Dav. Neumark, *Die Freiheitslehre bei Kant u. Schopenhauer*, Hambourg, 1896. — Rich. Wagner, *Aesthetik u. Wille, oder Haeckel u. Schopenhauer*, Leipzig, 1901. — G. Simmel, *Schopenhauer u. Nietzsche*, Leipzig, 1907.

F. — ESTHÉTIQUE

Ch. Lévêque, *L'Esthétique de Schop.*, dans : *Journ. des Sav.*, 1874. — A. Siebenlist, *Schopenhauers Philos. der Tragödie*, Pressburg, 1880. — Ed. v. Hartmann, *Die deutsche Aesthetik seit Kant*, Berlin, 1886. — Ed. v. Mayer, *Schopenhauers Aesthetik u. ihr Verhältn. z. den ästhet. Lehren Kants u. Schellings*, dans les : *Abhandl. zur Philos. u. ihr. Gesch.*, éditées par B. Erdmann, Halle, 1897. — M. Seydel, *Schopenhauers Metaphysik der Musik*, Leipzig, 1895. — F. A. Bazaillas, *La signification métaphysique de la musique d'après Schopenhauer*, Paris, 1904.

G. — PESSIMISME ET MORALE

O. Pfleiderer, *Der moderne Pessimismus*, dans : *Deutsche Zeit.-u. Streitfragen*, Berlin, 1875. — James Sully, *Pessimim, a history and a criticism*, Londres, 1877. — G. Barzellotti, *Il Pessimismo dello Schopenhauer*, Florence, 1878. — E. Caro, *Le Pessimisme au XIXe siècle*, Paris, 1879. — Ed. v. Hartmann, *Zur Gesch. u. Begründung des Pessimismus*, Berlin, 1880. — Fr. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, 1887. — F. Brunetière, *La philos. de Schop. et les conséquences du Pessimisme*, dans : *Rev. des Deux-Mondes*, 1er nov. 1890.

— Ch. Renouvier, *Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme*, dans : *Année philos.*, II, 1893. — O. Damm, *Schopenhauers Ethik, im Verhältn. zu sein. Erkenntnissl. u. Metaph.*, Annaberg, 1898. — Du même, *Schopenhauers Rechts. u. Staatsphilosophi e*, Halle, 1901. — Th. Calas, *Schopenhauer, Pessimisme-athéisme*, Montauban, 1909. — G. Weng, *Schop-Darwin, Pessimismus oder Optimismus?* Berlin, 1911.

H. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

O. Pfleiderer, *Gesch. der Religionsphilosophie*, Leipzig, 3e éd., 1893. — Wilh. Schmidt, *Schopenhauer in sein. Verhältn. zu den Grundideen des Christentums*, Erlangen, 1894. — K. Weidel, *Schopenhauers Religionsphilosophie*, dans : *Arch. f. Gesch. der Philos.*, t. XX, 1907. — Fr. Paulsen, *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, drei Aufsätze zur Naturgesch. des Pessimismus*, Berlin, 1900.

I. — DIVERS

M. Venetianer, *Schopenhauer als Scholastiker*, Berlin, 1873. — Fr. Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, dans les : *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Schloss Chemnitz, 1874, au t. Ier des *Œuvres complètes*, pet. éd., Leipzig, 1903. — F. von Hausegger, *R. Wagner u. Schopenhauer*, Leipzig, 1878. — Ed. v. Hartmann, *L'École de Schop.*, dans : *Rev. philos.*, 1883, II. — M. Joseph, *Die psychol. Grundansch. Schopenhauers*, Berlin, 1897. — A. Kewe, *Schopenhauer als Logiker*, Rostock, 1908.

Enfin, et bien qu'il ne se réfère pas aux éditions les plus récentes ni les plus complètes, on compulsera avec profit le *Schopenhauer-Register*, de W. C. Hertslet, Leipzig, 1892.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS VII

AVERTISSEMENT XI

CHAPITRE PREMIER

LA TRADITION INTELLECTUALISTE ET LA PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ 1

CHAPITRE II

LA VIE DE SCHOPENHAUER

§ 1. L'enfance et l'adolescence (1788-1805) 15

§ 2. Les années de formation (1805-1814) 21

§ 3. Les années fécondes (1814-1820) 32

§ 4. Les années stériles (1820-1833) 48

§ 5. La retraite à Francfort (1833-1860) 60

CHAPITRE III

LE CARACTÈRE 81

CHAPITRE IV

LES SOURCES

§ 1. Le Romantisme 97

§ 2. Les sciences naturelles 105

Pages.
§ 3. La Religion..... 107
§ 4. L'indianisme..... 110
§ 5. Les sources philosophiques. — Gœthe..... 116
§ 6. Spinoza. — Schelling. — Fichte..... 120
§ 7. Kant et Platon..... 126

CHAPITRE V

LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE

§ 1. Schopenhauer et la critique de Kant..... 129
§ 2. Schopenhauer et le Platonisme..... 142
§ 3. Caractères généraux du système..... 145
§ 4. Objet et méthode..... 146

CHAPITRE VI

LA REPRÉSENTATION

§ 1. L'objet et le sujet..... 151
§ 2. Les lois de la représentation..... 157
a. L'intuition sensible, la causalité..... 162
b. Les concepts..... 165
c. Les intuitions pures : l'espace et le temps..... 169
d. Le sujet du vouloir..... 171
§ 3 Le monde sensible, la matière..... 173
§ 4 Intuition, entendement, raison..... 180

CHAPITRE VII

LA VOLONTÉ

§ 1. La Métaphysique..... 187
§ 2. L'expérience du corps..... 195
§ 3. Le phénomène de la Volonté : le vouloir-vivre..... 204
§ 4. La Volonté universelle..... 206
§ 5. Caractère général de la doctrine. Irrationalité, unité, liberté de la Volonté. Pessimisme, athéisme, morale..... 212

CHAPITRE VIII

L'OBJECTIVATION DE LA VOLONTÉ

Pages.

§ 1. Le problème 223
§ 2. Théorie des Idées 228
a. Définition de l'Idée 228
b. Réalité de l'Idée 229
c. Hiérarchie des Idées 230
d. Connaissance de l'Idée 236
§ 3. La Volonté dans la Nature 241
a. Science et métaphysique 241
b. Le monde physique 243
c. Le Végétal 247
d. L'Animal. — L'Intellect 251
§ 4. La Volonté chez l'homme 255
a. L'homme et l'animal 255
b. L'Individualité, le Caractère 257
c. La Liberté 260
d. Le dualisme psychologique : intelligence et volonté 263
§ 5. Le conflit universel 267
§ 6. La finalité 271
§ 7. Les fissures du système 274

CHAPITRE IX

LE PESSIMISME

§ 1. Caractères généraux du pessimisme schopenhauérien 279
§ 2. La vanité de l'être 282
§ 3. L'inanité de la vie et de l'amour 284
§ 4. Nature négative du plaisir. — L'ennui 289
§ 5. Le bilan de la vie humaine. — Les femmes. — Le progrès. 292

CHAPITRE X

L'ART LIBÉRATEUR. — L'ESTHÉTIQUE

§ 1. L'intuition de l'Idée. Science, philosophie, art 303

Pages.
§ 2. Le génie 306
§ 3. La beauté naturelle 317
§ 4. Le beau dans l'art 324
a. L'Architecture 325
b. Les Arts plastiques 327
c. La Poésie 332
d. La Musique 336

CHAPITRE XI

LA MORALE

§ 1. Les trois morales 343
§ 2. La morale de la justice 345
a. L'égoïsme 346
b. Droit naturel et droit positif 350
c. Critique des notions morales 352
§ 3. La morale de la pitié 354
§ 4. La morale de l'abnégation 358
a. Le Nirvâna 359
b. L'abdication du vouloir 362

CONCLUSION 367

APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE

I. L'œuvre de Schopenhauer 381
A. Éditions et rééditions faites du vivant de Schopenhauer 381
B. Manuscrits 382
C. Publications et rééditions posthumes 383
a. Éditions de Frauenstädt 383
b. Éditions de Grisebach 385
c. Autres éditions 385
D. Correspondance 386
E. Traductions françaises 387
II. Bibliographie 387

153598
Schopenhauer, Arthur
Ruyssen, Théodore
Schopenhauer.
Philos
S373
.Yruy

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU